Ed. Lehmann

Der Buddhismus

als indische Sekte
als Weltreligion

BIBLIOTHECA MISSIONVM

26 a

SOCIETATIS
VERBI DIVINI
TECHNY, ILL.

The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

Der Buddhismus

als indische Sekte
als Weltreligion

The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

Von

D. Edv. Lehmann
Professor der Religionsgeschichte an der Universität Berlin

MISSION LIBRARY
TECHNY, ILL.
WITHDRAWN

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1911

21577

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von H. Laupp jr. in Tübingen.

Dem teueren Freunde

Nathan Söderblom

Professor der Religionsgeschichte in Upsala

nach wie vor gewidmet.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Die Weltreligionen	1
Die Inder	7
Der Brahmanismus	13
Die Wege zur Erlösung	22
Seelenwanderung	27
Die Samkhyalehre	36
Die Jainasekte	40
Der Yoga	44
Gautama Buddha	50
Die Legende	61
Die Legenden und das Christentum	78
Der werdende Buddha	93
Buddhas Verkündigung	102
Der Agnostiker	110
Die Erlösung	123
Der Weg der Mitte	123
Das Leiden	128
Vergänglichkeit	133
Der Kreislauf	135
Der Durst	140
Die Ursachen	143
Nirvana	150
Der Weg	154
Das Gute	162
Mönche und Laien	182
Der Buddhismus in Indien	211
Der Buddhismus in Ostasien	258
Birma und Siam	239
Tibet	241
China	249
Japan	256
Der Buddhismus in Europa	263

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/bwb_S0-AEC-193

Diesem Buch liegt ein dänisches („Buddha", Köbenhavn 1907) zugrunde, in dem ich versuchte, eine leicht faßliche und übersichtliche Darstellung des Buddhismus als Gesamterscheinung zu geben und durch religionsgeschichtliche Vergleiche besonders die religiösen Werte dieser Religion zu beleuchten.

Die deutsche Ausgabe hat diesen Charakter bewahren wollen; die wenigen Jahre seit Erscheinen des Buches machten aber eine durchgängige Neubearbeitung nötig. Vor allem hat das neuangeregte Problem: Yoga und Buddhismus ein neues Kapitel hervorgerufen.

— — —

Die Weltreligionen.

Mit Recht nennen wir den Buddhismus eine Weltreligion, jedenfalls mit demselben Recht wie wir das Christentum und den Islam so nennen. Nicht weil eine dieser Religionen die Welt erobert hätte — sie machen sich nur den Rang streitig wer den größten oder vielleicht den besten Teil der Welt erlangen kann —, eher wohl weil jede an sich darauf angelegt ist, die Welt zu erobern.

Die andern Religionen sind Volksreligionen, gebunden an das Volk, in dem sie entstanden, und dieses Volk wiederum gebunden an diese seine Religion. Der Jude war Jude und der Grieche Grieche; nur wer dem Volke angehörte stand unter dem Gesetz und den Propheten, und nur eine Spanne Zeit gelang es den Juden sich über diese nationale Begrenzung hinaus zu heben um jedoch nur umso tiefer wieder in sie zu versinken. Und der Grieche — selbst wenn er sich freidenkerisch losmachte — ward doch dazu geboren, seine Stadtgötter anzubeten, und wenn die Welt auch seine Gedanken, ja seine religiösen Ideen aufnahm — zu seinen Göttern hat er sie nicht zu bekehren vermocht.

Und nun gar bei Völkern, die weder Juden noch Griechen sind, sondern nur Chinesen oder Perser, Neger oder Indianer — und zwar je tiefer sie stehen in desto engerem Sinn — ist der Glaube des Stammes oder des Volkes oder des Staates

ihr eigener Glaube, in dem sie geboren sind und dem sie willenlos angehören, wie sie eben auch ihrer Sprache und ihrem Vaterland angehören — einem Glauben, der wenn es hoch kommt, sich auf dem friedlichen Wege der Kultur zu einem Nachbarvolk, wie von China nach Japan, verbreiten kann, oder auf dem schnelleren der Eroberung, wie von Persien nach Armenien; aber soweit, daß man von „Welt" reden könnte, gelangt er nicht, eben weil er seinem Wesen nach an die Nation gebunden ist.

Soll eine Weltreligion entstehen, so muß sie bei ihrer Geburt die nationale Begrenzung sprengen. Sie muß von Haus aus die Gewißheit besitzen, daß „Gott Abraham aus diesen Steinen Kinder erwecken kann", und daß weder auf Garizim noch in Jerusalem angebetet werden muß. Und was ist dies nicht für eine Tat, wenn man bedenkt, wie der nationale Egoismus überall sich selbst kanonisiert hat, indem er seine Götter für sich allein beansprucht und alle seine Sitten und Gebräuche als dieser Götter bestimmte Forderungen und bestimmte Gabe für dieses eine bestimmte Volk ansieht. Noch für Julian Apostata war das Bestehen verschiedener Nationen ein Beweis dafür, daß es auch Götter gäbe. Wo sollten sonst die Verschiedenheiten der Völker herkommen, wenn nicht daher, daß jedes seine Eigentümlichkeit von seinem besonderen Gott erhalten hätte?

Welch innere Auflösung und welch offener Bruch gehörten nicht dazu, um diese der Menschheit erste und größte Begrenzung zu durchbrechen! Verbannung, Giftbecher, Kreuzigung und Steinigung sind stets demjenigen bereit gewesen, der einen andern Gott als den des Stammes verkündigt hat, oder „sich vermißt, durch ein Untersuchen der himmlischen und unterirdischen Dinge" die Jugend zu verführen oder gegen die „heilige Stätte" frevelt, indem er dem Tempel Untergang prophezeit. Wahrer religiöser Fortschritt ist stets

als eine Beleidigung gegen das Volk, von dem er ausging, empfunden worden — oder dieses Volk müßte, wie es in Indien geschah, den merkwürdigen Anblick darbieten, nicht ein Volk zu sein oder sich nicht als ein Volk zu fühlen.

Den Göttern seines Volkes angehören will besagen ihrem Kultus angehören. Das ist das Band, das den Menschen an „die heilige Stätte" und dadurch an die religiöse Begrenzung bindet. Soll eine Weltreligion entstehen, muß sie darum dieses Band durchschneiden, und ihr „im Geist und in der Wahrheit" an Stelle von Jerusalem und Garizim setzen, oder das zerknirschte Herz an Stelle des Widder- oder Kälberblutes. Erst wer gelernt hat das innere Leben zur Grundfeste der Religion zu machen, kann hinaus gehen in alle Welt und alles Volk zu seinen Jüngern machen. Wer mit einem Kultus kommt, kann nur vordringen bis er mit einem andern Kultus zusammenstößt; wer aber mit der Ueberzeugung des Geistes und der Kraft kommt, der dringt vor so weit Geist und Kraft existieren, ja weiter: er dringt überall vor, wo Bedürfnis nach Geist und Kraft ist; der gewinnt Herzen und stürzt Altäre — oder man entzündet auf den alten Altären neue Opferflammen zu seiner Ehre.

Und wahrlich verdient er Herzen und Altäre, denn was er bringt ist Religion. Nicht Stückwerk bringt er, nicht ein Götzenbild, das sich umstürzen oder einen Gottesbegriff, der sich auflösen ließe, oder Moralbegriffe, die umstritten werden können; er bringt was für ihn das Absolute ist, was Wahrheit, Notwendigkeit und Erlösung für ihn selbst bedeutet, und das er aus diesem Grunde zur Wahrheit aller Menschen zu machen strebt. Verkündet er einen Gott, so ist es nicht ein Gott neben andern Göttern; zeigt er einen Weg, so nennt er ihn den einigen Weg. Dadurch wird eine Religion Weltreligion, daß sie das Allgemeine und das Absolute zu sein behauptet. Und wie sollte sie auch sonst durch

die Welt gewinnen können, wenn sie nicht auf ein Etwas hinwiese, das der ganzen Welt gemeinsam ist, und außerdem von der Ueberzeugung getragen wäre, daß sie auch für alle Menschen Gemeingut werden könnte?

Und wohlgemerkt: diese Wahrheit ist persönliche Wahrheit; ihr Wahrheitswert beruht darauf, daß wer sie bringt, sie als seine persönliche Wahrheit empfindet. Darum geht eine Weltreligion auch stets von einer Persönlichkeit aus.

Die handgreiflichste Aehnlichkeit der drei Weltreligionen Christentum, Islam und Buddhismus ist wohl die, daß hinter jeder von ihnen ein Mann steht, den sie der Menschheit vor Augen führen. Solange Wahrheit Philosophie ist, gewinnt sie nur Philosophen; erst wo sie als Mensch auftritt, gewinnt sie Menschen.

Aber tritt eine Wahrheit auf, so will sie auch als Wahrheit erkannt werden, und erklärt sie sich für das Absolute, so will sie auch ohne Vorbehalt angenommen sein. Dieses absolute Annehmen wird Bekehrung genannt; nicht in dem Sinne wie wir gewohnt sind dieses Wort als Bekehrung von den Sünden zu gebrauchen, sondern als eine unbedingte Hingabe an die neue Erlösungsbotschaft. Das äußere Kennzeichen der Weltreligion, wo sie auch auftaucht, ist, daß sie Bekehrung fordert, wo die Volksreligion viel weniger, ja das entgegengesetzte fordert, nämlich ein Verbleiben im gegebenen und bestehenden. Die Weltreligion strebt ja aber eben fort von diesem Gegebenen und Bestehenden und fordert eben vom einzelnen Menschen, daß er sich vom gegebenen und angeborenen ab- und der Wahrheit zuwenden solle.

Darum wendet sie sich an den einzelnen Menschen, was Stammesreligion niemals tut und Volksreligion nur auf ihrer höchsten Höhe. Ersterer ist kaum der Begriff des „einzelnen Menschen" aufgegangen, und die Volksreligion fordert darum vor allem, ebenso wie der antike Staat, — daß der

Einzelne seinem Volk angehören solle. Anders mit der Weltreligion; eher fordert diese vom Einzelnen, daß er sich religiös von seinem Volk loslöse.

Ja, ist es nicht merkwürdig — oder: ist es nicht natürlich, daß erst die Religion, die sich an den Einzelnen wendet, imstande ist, sich an Alle zu wenden? Wer geistig die Welt erobern will, muß damit den Anfang machen, geistig den einzelnen Menschen zu erobern.

Und diese Eroberung ist das Ziel; darum betreibt die Weltreligion auch M i s s i o n. Sie wagt es, weil sie an ihre Aufgabe glaubt; und Weltreligion wird sie nur dadurch, daß sie hinaus geht in alle Welt und sich selbst darbringt.

Denn es ist notwendig sich selbst zu geben, wenn man etwas werden will. Wer sein Leben bewahren will, wird es verlieren; wer sein Leben hingibt, wird es gewinnen. Das Judentum, das von seiner prophetischen Zeit an und selbst noch während seiner babylonischen Gefangenschaft für mehr als ein Volk geschaffen war, und das in seiner Blütezeit, um Christi Geburt, Seelen unter den Völkern gewonnen hatte; das Judentum, das wie keine andere Religion unter andern Völkern lebt, warum ist es nicht eine Weltreligion geworden? Weil es — gezwungen durch den Druck des Christentums, und dann aus eigenem Willen nur danach gestrebt hat, sich selbst zu bewahren.

Doch steht die Welt genügend in seiner Schuld, so wahr zwei Weltreligionen aus seinem Schoße erblüht sind, das Christentum und der Islam. Es war in Wahrheit ein Same, in dem alle Geschlechter gesegnet worden sind.

Denn auch das gehört dazu, damit Großes sich begeben kann: nicht nur ein Mann, dem die Religion Alles ist, sondern auch ein V o l k, dem die Religion von jeher Alles war, ein Volk, das diesen Mann erzeugen oder doch ihm seinen Hund darreichen konnte. So tiefgehend ist diese Forderung, daß

Jahrhunderte dazu gehören, sie zu befriedigen. Für einen Baum, der die Welt überschatten soll, ist der Erdboden nicht bereitet, ehe nicht ein Volk seine ganze historische Existenz hineingelegt hat: alle seine Taten, alle seine Leiden, alle seine Hoffnungen in das eine gelegt: allein für seinen Glauben und allein in seinem Glauben zu leben. Zwei Völker haben das vollbracht: die Juden und die Inder. Wie man das Judentum kennen muß, um Christus historisch erfassen zu können, so muß man die Inder kennen, um Buddha zu erfassen.

Die Inder.

Soweit wir Indien zurückverfolgen können, stoßen wir auf Religion, und wohlgemerkt, auf eine hochstehende Religion. Denn auch die Vorgeschichte anderer Völker verliert sich ins Religiöse und unter dem Aeltesten, was wir ausgraben, finden sich stets kultische Symbole oder doch Denkmäler heiliger Gebräuche. Diese Dinge aber sind plump und primitiv, aus Zeiten, da man Stock und Stein, Tiere und Gespenster und wunderliche Dinge verehrte, wie uns jetzt selbst Hellas Erdboden verrät. Die Religion der Inder hat nach allem, was wir beurteilen können, ebenfalls eine solche fetischistische und animistische Vorzeit gehabt; diese ist jedoch von dem Wachstum einer wirklichen Religion wesentlich zurückgedrängt worden.

Das Aelteste, was wir bei den Indern finden, ist ihre Bibel, eine heilige Literatur, die so weit zurückragt, bei ihrem Auftreten so voll entwickelt ist, daß sie allen unseren Untersuchungen bezüglich ihres zeitlichen Entstehens Hohn spricht; und man kann sich nicht darüber wundern, daß die Inder selbst sie als eine göttlich entstandene und in sich selbst abgeschlossene Offenbarung betrachten.

Der Veda, wie diese Schriften heißen („göttliches Wissen" oder „Offenbarung"), besteht aus vier mächtigen Sammlungen, die ungefähr den Umfang unserer Bibel aus-

machen; von diesen ist der Rig-Veda („Lieder Veda") die bekannteste. Opfergesänge und Zaubersprüche, fromme Hymnen und weltliche Gedichte füllen die vier Vedasammlungen an; aber um diesen poetischen Kern alter Ritualgesänge herum hat sich bereits schon in sehr alten Zeiten eine breite und starke Theologie priesterlicher Ritualschriften und philosophischer Betrachtungen gebildet. Dies sind die sogenannten Brāhmaṇas und Upaniṣads, dickbändige Werke, die uns berichten, daß die Religion bereits zu einer Zeit, die wir kaum historisch nennen können, ihr erstes unmittelbares Wachstum überschritten hatte und in das selbstbewußte Stadium eingetreten war, wo Gottesverehrung zur Technik geworden, Glauben zu Wissen, und dieses Wissen zu Schule.

Diese frühzeitige religiöse Kultur — die auf einer Höhe beginnt, die für manche andere Religion Kulminationspunkt sein würde, und die mit einem Grade der Entwicklung schließt, der uns Alter und Verfall erscheinen könnte — ist zweifellos bei den Indern entstanden, weil diese von Anfang an ihre geistige Arbeit in ihren Kultus gelegt und ihren Priestern alle Wissenschaft in die Hände gegeben haben. Das ist der Grundunterschied zwischen Indern und Griechen — und damit zwischen der Kultur des Ostens und des Westens — daß der Inder mit all seinem Denken am Altare verblieb und es von der heiligen Stätte aus weiter entwickelte, während der Grieche sich, sobald er zu denken begann, vom Altar abkehrte.

Darum sehen wir auch auf der höchsten Höhe von Griechenlands bester Kulturzeit die eigentliche Volks- und Kultusreligion noch als Barbarei, als Rest aus vorhistorischer Zeit, weiter bestehen, einen seltsamen Kontrast zu der geistigen Höhe der führenden Geister des Volkes bildend. Bei den Indern dagegen scheint dieses Niedrigere von einer geistigen Entwickelung absorbiert worden zu sein oder jedenfalls in eine religiöse Praxis aufgenommen worden zu sein, die ande-

rerseits alle Ausläufer des Denkens, die ihre Richtung vom Altar wegnehmen, anerkennt, solange diese nur nicht offenkundig mit dem Ritual brechen. Darum kann Philosophie, selbst wo sie sich in atheistische und materialistische Spekulationen verliert, für die Inder noch stets ein Teil des heiligen Wissens und damit als Orthodoxie anerkannt werden. Hatte doch derselbe Priester, der in seiner Schule vor seinen Diszipeln ein System des abstraktesten Pantheismus dozierte, noch ehe die Sonne untergeht Opferhandlungen an seinem Altare zu verrichten, die ihrem Wesen nach Magie sind und deren Ursprung in einem vorhistorischen Fetischismus gesucht werden muß.

So priesterlich ist alles geprägt, eine so alles umfassende Einheit bildet das religiöse Leben in Indien!

Das indische Volk war auf ein solches Uebergewicht von Religion und eine solche Vergeistigung angelegt, selbst als die Philosophie ihm noch nicht Hauptsache geworden war. Da diese unsere entfernten Verwandten einstmals eindrangen in die Wälder des Fünfstromlandes und sich in Hindustans Tiefebene ansiedelten, da hatten sie mit handgreiflicheren Dingen zu tun, wie Menschen und Tiere totschlagen, Wälder roden, Aecker bebauen und Vieh züchten. Und späterhin vergessen sie ebenfalls nicht fleißig zu sein: wir wissen, daß ihr Gewerbefleiß und ihre Kunstfertigkeit an das Wunderbare grenzte zu jenen Zeiten, da Indiens Reichtum mit zu den Wundern der Welt gehörte, — und er ward keineswegs nur durch Musselin und Gold und Diamanten gewonnen,

sondern durch Handel und Industrie, eine Kolonisation und einen Ackerbau, die die Kultur der Inder für Asien zu dem gemacht haben, was die Griechen für Europa waren.

Aber trotzdem ist dies nur das geringste an Indien. Der vornehme Inder selbst, der fürstliche oder adelige Herr, der von seiner Kriegerkaste aus mit Geringschätzung auf diese Kleinbürgerlichkeit herabsah, würde sich am allerwenigsten dazu bekennen wollen, daß dies Indiens Größe vorstellen solle. Ihm waren die mächtigen Heldengedichte Mahābhārata und Rāmāyana — Indiens Ilias und Odyssee — ein größeres Denkmal von des bryavolkes Geist als klappernde Webstühle und wogende Reisfelder. Die Sagen von den gewaltigen Kämpfen zwischen Kuruiden und Pāṇḍuiden, von Krishnas Heldentum und hohe Lehre, von Rāmas und Hanumans Kämpfen mit des Südens schwarzer Bevölkerung, sowie die Wirklichkeit, wovon diese Gedichte den Abglanz bilden, nämlich das stolze Ritterleben, das von Indiens Altertum bis in sein Mittelalter herrschte, — das darf ja nicht vergessen werden, wenn von Indien gesprochen wird. Wir treffen es selbst in den Hymnen des Rig-Veda in kecken Wünschen um ein langes und herrliches Leben, in der Hoffnung auf des Tapferen Seligkeit, in ritterlichen Göttergestalten und ihrem allzu ritterlichen Leben; in den Lobpreisungen von Wettlauf und Würfelspiel und Weibern und fröhlichen Nächten, was die Priester in die Frömmigkeit der Hymnen eingeflochten haben.

Und doch denken wir nicht daran, wenn wir Indien seinen Platz in der Geschichte anweisen. Unsere Ilias ist die Homers, und wir stellen uns andere Ritter vor als Kuruiden und Pāṇḍuiden.

Das Unvergängliche, was Indien hervorgebracht hat, ist seine Religion und seine Philosophie, ist sein wunderbarer Sinn für das Totale und das Geistige, womit

dieses Volk die Welt zu betrachten vermocht hat. Nach und nach, wie ihr Denken wuchs, haben die Inder alles Seiende in das Göttliche hineingezogen und haben schließlich die große Verschmelzung von Mensch und Gott vollzogen. Die Aufnahme und Erhebung der Welt ins Göttliche, des Sichtbaren ins Unsichtbare, das die feinste Ausarbeitung erhalten hat und das beständig den klassischen Ausdruck in den pantheistischen Systemen der indischen Philosophie besitzt.

Aber die Inder erhielten durch die Erfüllung ihrer heißesten Wünsche zuletzt die Midasgabe, daß alles, was sie anrührten zu Geist wurde; und wie Midas in seinem Gold verschmachtete, so kränkelte ihr Leben dahin in dieser Vergeistigung. So groß die indische Philosophie auch in ihrer eigenen Entfaltung dasteht — für uns, die wir zum Vergleich die Griechen haben, steht ihr Denken doch als das Blutlose, das Weltfremde da, das in seinem ewigen Suchen nach dem Höchsten vergißt, sich am Menschlichen zu erfreuen, und uns scheint, daß das Abstrakte, womit sie anfangen, gar schnell im Abstrusen endigt.

Die Geschichte bestätigt dieses Urteil. Denn wie kann es geschehen, daß ein Volk von drei- oder vierhundert Millionen sein bestes Land einer Handvoll Kaufleuten einer fernen Insel des Nordens überläßt? Nur darum, weil kräftiges Zugreifen, praktisches Denken, fester Wille, naturerkennende Wissenschaft und naturbeherrschende Technik hier in dieser Welt der Dinge die siegende Macht sind; und weil ein von Träumern und Grüblern geleitetes Volk demjenigen Volk den Platz räumen muß, das zu denken und zu handeln versteht, dem das versteht Menschen hervorzubringen, die verstehen ein Volk zu bilden. Denn auch das haben die Inder vor lauter Priesterleitung und Pessimismus eingebüßt: sich als eine Nation fühlen zu können, und nur auf einzelnen Höhepunkten haben sie ein Reich zu bilden vermocht. Darum haben ihre Feinde

sie stets besiegt; und wer möchte erwarten, daß die Inder als Volk jemals eine Weltmacht werden könnten?

Gar willig räumt der Inder dies alles ein — und er begehrt es nicht anders. Denn er meint, daß er trotz alledem Recht habe. Mögen die Kinder der Welt sich reißen und streiten um die Dinge der Welt; er weiß sich eine bessere Welt, darin er lebt und — fügt er vielleicht mit einem Lächeln hinzu — wer weiß ob nicht unser Indien am Ende doch auf seine Weise die Welt erobert. Jedenfalls hat es den Anschein.

Denn sind wir auch geschlagen und verkauft, so haben wir doch eins allen Menschen voraus, nie haben wir den Phänomenen Glauben geschenkt und wir machen uns nichts aus Glück, — denn wir haben nie an Glück geglaubt. Aber wir glauben an Geist, denn Geist ist das bleibende, das unzerstörbare; und wir sehen, daß die Schmerzen, unter denen ihr euch mitten unter all eurer Tüchtigkeit und eurer Lebenslust und eurem Siege windet, doch nur in dem Wirrwarr jenes Blendwerkes daheim sind, das euch verschlingen wird, aber nicht uns; denn wir haben es durchschaut.

Wir beginnen freiwillig mit dem, womit ihr notgedrungen endet: das Herz der Schwermut zu öffnen und den Nacken der Notwendigkeit zu beugen; wir treiben uns den Stachel gleich ins Fleisch und fühlen ihn danach nicht mehr, während ihr in eurem unablässigen Versuchen ihm zu entgehen euch unablässig daran verwundet.

Wer ist also der Klügere? Wer ist der Stärkere? Wer kennt am besten des Lebens Tiefen? Wer von uns beiden hat die Welt überwunden?

So redet der Inder. Sehen wir was er ausrichtet, ehe wir fragen, ob er Recht hat.

Der Brahmanismus.

Betrachten wir zunächst die Vedareligion, denn sie ist die Wurzel aller anderen. Und zwar eine lebenskräftige Wurzel. Nicht nur dem Herrenleben, wie es in der vedischen Zeit herrschte, war noch der Mut und die Kraft eines jungen und streitbaren Volkes eigen, sondern auch die religiösen Vorstellungen besaßen — als des Lebens getreue Abspiegelung — anfangs eine Fülle und Frische, die sie nicht nur hoch über alles Plumpe und in primitiven Religionen Wunderliche hinaushoben, sondern sie verstanden auch die Götter sowohl mit menschlicher Farbe als mit himmlischer Beleuchtung zu belehnen, und hatten dazu noch besondere Neigung sowohl Menschen als Göttern ihren Hintergrund, ja ihren Lebensgrund in der *Natur* zu geben.

Wohl mit romantischer Uebertreibung, aber keineswegs ohne reelle Berechtigung hat Max Müller, da er in seinen Hibbert Lectures (1878) das erste völlig ausgeführte Bild über die Kultur der Vedazeit vor Europas Blicken aufrollte, die erfrischende Naturpoesie, die uns aus den Vedadichtungen entgegenatmet und das Naturgefühl, das ihre mythologische Phantasie durchweht, hervorgehoben. Und es war richtig, wenn der geistvolle Däne Vodskov in seinem Werk über die Vedas feststellt, daß diese Naturverehrung der Inder eine Vorahnung war für die Naturforschung und die Herrschaft

über die Kräfte der Natur, die die Volksrasse, der die Inder angehören, zu den Herren der Welt machen sollte. Damals als sie Uṣas, der Morgenröte schöne Göttin, als der Götter Geliebte und der Menschen Freundin begrüßten, und nur zu beklagen hatten, daß sie jedesmal, wenn sie sich von neuem zeigte, einen Tag hinwegnähme von den Lebenstagen. Damals als sie den morgenlichen Gott „Savitar", „den alles Ermunternden" nannten und sich innig freuten, weil er alles in Leben und Bewegung brachte; damals als sie die schönen Abendlieder sangen, in denen sie mit allem, was da nach des Tages Mühe Ruhe sucht, Abendfrieden feierten, und damals als sie die Götter anriefen, ihnen „hundert Herbste" zu gewähren — ja da waren sie ein Volk, das sich aufs Leben verstand, und das die Natur zu seinem Bundesgenossen gemacht hatte.

Ihre Götter waren Naturgötter, — man kann sie mit Recht so bezeichnen, selbst wenn man unter Naturgöttern nicht bloße Personifikationen der Naturkräfte versteht. Sie glaubten, wie soviele andere Völker einmal geglaubt haben mögen, daß hinter jeder einzelnen Tätigkeit der Natur ein Dämon stecke, dessen unsichtbares Machtgebot die Tätigkeit bewirke. Man wußte nichts von irgendwelchem Naturverlauf, wo alles seinen regelmäßigen Gang geht, wo alles seine Zeit und alles seinen Platz hat. Nein, erschien die rosige Morgenröte, so konnte man Uṣas dafür danken, ging die Sonne auf, so war Savitar der Urheber; brannte und reifte die Mittagsonne des Feldes Früchte, so war es des kleinen Gottes Puṣan, des Hirtengottes Verdienst. Und nahte der große Wechsel der Jahreszeit, da man den Regen, den Segenspender für alles, was in der Dürre der trockenen Jahreszeit verschmachtet und verdorrt war, erwarten konnte — da rief man Indra, der Götter Fürst (und der Fürsten Gott) an und brachte ihm Opferspenden dar, damit er regnen lasse. Denn

er allein war der Held, der die Schlange der Trockenheit, die uns die himmlischen Gewässer verhält, zu erschlagen vermochte.

Und Indra ist ein wahrer Hühne: in kraftstrotzender Männlichkeit wird er auf seinem Streitwagen stehend von glänzenden Hengsten durch die Luft getragen. Dort kämpft er wie ein zweiter nordischer Tor mit dem Donnerkeil in der Hand mit allen Unholden, vor allem mit Vrtra, dem Dämon der Trockenheit.

„Hoch in der Luft stand Indra und warf seinen Speer gegen Vrtra; aber nebelumhüllt stürzte dieser sich über ihn; doch Indra mit scharfer Waffe gab dem Feinde den Tod." Und die Wasser wälzen sich herab vom zerrissenen Schlangenleibe, und alles Lebendige erfreut sich Indras herrlicher Großtat. Denn hätte der Regen versagt, wäre alles in Dürre vergangen.

Darum muß alles aufgeboten werden, wenn es gilt Indra auf die Erde herabzulocken und seine Hilfe zu erbitten. Man weiß, was er gern hat und benützt des starken Herren kleine Schwächen. Er will Speise und Trank, Tanz und Fröhlichkeit und Lieder voller Lobesworte und Schmeichelei wie jeder andere Fürst. Und warum sollte Indra nicht kommen, wenn er alle seine Lieblingsspeisen aufgetragen sieht? Und namentlich wenn er in seinem Lieblingsgetränk Soma, dem goldenen berauschenden Saft, der eimerweise für ihn gebraut wird und den er trinkt bis er kaum noch weiß, was oben und was unten ist, schwelgen kann?

Und darum gabs Arbeit wie bei einem Fest, wenn man Indra das Somaopfer brachte. In früher Morgenstunde begann man mit Liedern an die Götter der Morgenstunde. Danach hatte man vollauf zu tun mit dem Kneten der Opferkuchen und den Milchopfern; dann wurden den verschiedenen Göttern elf Ziegenböcke geschlachtet; dann kam das eigentliche Keltern des Soma, wobei die Stengel der Somapflanze zer-

quetscht und gekeltert werden, der Saft umgegossen und zur Gährung beiseite gestellt wird; morgens, mittags und abends wird Soma gekeltert; durch alle heilige Geschäftigkeit hindurch erklingen der Priester Gesänge und Litaneien, Opferrufe und gemurmelte Beschwörungen; die Opferfeuer brennen und der süßliche Duft bratenden Fettes steigt zum Himmel um die göttlichen Nasen und Gaumen zu kitzeln [1]).

Dann ist es auch sicher, daß Indra kommen wird, der Regenbringer, der Lebenspender; von fernher hört man ihn brüllen, den gewaltigen Stier; es saust in den Wäldern der Gebirge; Stämme bersten und Bäume werden mit der Wurzel ausgerissen, wo Indra mit seinem Gefolge daherfährt. Und Blitze zucken und Donner grollen; denn nun ist er mitten in dem Kampf, der die Welt und alle ihre Geschöpfe vor dem Verschmachten erretten soll.

Aber wem hat man nun letzten Endes für diese Rettung zu danken? Dem Gott oder demjenigen, der diesen herbeigerufen? Der Gott ist groß, aber wer des Gottes Willen bewegen kann, ist doch noch größer. Neben seiner Macht, oder eigentlich erhaben über diese steht eine zweite Macht; und durch alle Vedadichtungen und Vedakommentare hindurch wird zur Genüge hervorgehoben, daß dies die eigentliche Macht, die Grundmacht sei, nämlich die Macht der Priester und ihres Kultus.

Das Wort *brahman*, das sich in zahlreichen Verzweigungen durch alle Stadien der indischen Religion hindurchzieht, wie das Wort „heilig" durch Judentum und Christentum, ist gewiß von den ältesten Zeiten an der Inder Bezeich-

---

1) Vgl. H. Oldenberg, Die Religion des Veda, S. 460 f.

nung für einen Priester gewesen. Der *brahman* war sicherlich von Anfang an der Zauberer oder Wahrsager, der dem Rāja zur Seite stand als Machthaber der verborgenen Kräfte, durch welche das Reich regiert, das Land fruchtbar gemacht, die Feinde besiegt, böse Omina abgewehrt sowie guter Geister Beistand herbeigeführt werden sollte. Und diese seine ursprüngliche Oberhoheit hat der Brahmane bewahrt. Nicht bloß dadurch, daß seine Kaste die oberste blieb, sondern auch im Praktischen; bei Hofe war der Kanzler in den Vedazeiten ein Brahmane. Sein Titel war *purohita* „der Vorgesetzte"; und das Schachspiel, das dorther stammt, verrät uns zur Genüge, welche Macht er kreuz und quer besaß; denn *purohita* ist bei den Indern die Schachfigur, die wir mit feiner Galanterie, und vielleicht noch feinerer Menschenkenntnis, die Königin nennen.

Alle geistige Macht besaßen die Brahmanen. Sie allein kannten die Vedas, sie allein versahen den Altardienst; ihnen allein stand es zu, die hehre Macht zu gewinnen, die durch die Askese zu erlangen war. Aber waren sie über vieles gesetzt, so waren sie auch im Dienste getreu, und im Gegensatz zu den meisten Priestern des Heidentums war ihre Machtstellung eine wohlverdiente. Denn während die Priesterwürde bei andern Völkern so oft nur auf einem ererbten Recht oder noch schlimmer auf einer ererbten Krankheit, einer Disposition zu Krämpfen oder zur Ekstase, oder bloß auf ererbten Kunstgriffen und geheimen Formeln beruhte, so ging der Brahmane wirklich in die Lehre und lernte die Vedas bei einem Priester. Seine ganze Jugend war ein angestrengtes Studium aller dieser heiligen Dinge: der Hymnen, der Opfer und später der Philosophie, was ihn nicht nur geschickt machte, seiner sakralen Pflicht zu genügen, sondern ihn auch in anderem und höherem Sinn als andere Leute denken und von einem höheren Gesichtskreis aus handeln lehrte, so wie es sich für

den Ratgeber der Könige und den Erzieher des Volkes geziemt.

Indem nun der Priester alles in seine Hände bekam, gestaltete er auch alles nach seinem Kopfe; und es ward der Inder Schicksal, daß, indem sie alles den heiligen Männern überließen, das Heilige zum Mittelpunkt des Lebens wurde, sodaß ihr ganzes Leben mittelpunktsuchend dieses Heilige umkreiste und nie eine eigene Richtung einzuschlagen lernte.

Von Anbeginn an war es sowohl selbstverständlich als natürlich, daß der Einfluß am Altar den Einfluß auf die Welt bedeutete. Was beim Altardienst vor sich ging, waren nämlich Realitäten, und nicht, wie wir von den heiligen Gebräuchen des Heidentums — und gemeinhin auch von unsern eigenen — glauben, nur Symbole. Regenopfer feierte man, um Regen herbeizuschaffen; ohne sie würde die Regenzeit nicht eintreten. Man läßt es sich nicht Ziegen und Antilopen und Milch und Soma und teure Geschenke an die Priester kosten, man strömt nicht von nah und fern zusammen, man kasteit sich nicht wochenlang und dreht in seinem Haushalt alles Unterste zu Oberst, nur um des Symbolischen willen. Man weiß überhaupt nicht, was Symbol ist. Die Bilder und Dinge, womit das älteste Heidentum sich umgab, sind lauter Wirklichkeiten, die über Wirklichkeiten gebieten. Die Anekdote über die amerikanische Gemeinde, die ihre Nachbargemeinde verklagte, weil diese durch Beten um Regen der Umgegend eine höchst ungelegen kommende Wasserflut auf den Hals geschafft hatte, was für uns nur eine gelungene Geschichte ist, wäre für das Heidentum eine völlig ernst zu nehmende Sache gewesen. Will es nicht regnen, so muß Soma gebraut werden; kann die Frau keine Söhne gebären, so muß sie einen Reisklos vom Väteropfer essen; selbst damit der Mondwechsel glücklich zustande kommt, müssen regelmäßige Opfer gebracht werden.

Und alles miteinander hilft ganz bestimmt, falls nur alles richtig und genau ausgeführt wird. Denn absolut fehlerlos muß ein solches Opfer vor sich gehen, völlig fehlerfrei muß das Opfertier beschaffen sein, nicht eine falsche Wortbetonung darf beim Hymnus vorkommen, nicht ein einziger Tropfen aus irgend einer Schale verschüttet werden — sonst freilich ist alles vergebens. So vergebens, wie wenn eine falsch gesprochene Zauberformel fehlschlägt, wie wenn im magischen Pentagramm ein Winkel offen steht; so vergebens wie da der isländische Pfarrer den Teufel austreiben wollte, aber nicht konnte, weil sein Latein in der Grammatik nicht bestand. Denn das Opfer ist seinem Ursprung nach eine Beschwörung, eine magische Zeremonie; das ist in unsern Augen seine schwache Seite — in der Inder Augen war es seine starke. Wie die Magie Macht besitzt über die Geister, so das Opfer über die Götter; es bittet nicht um ihre Einwilligung, b i t t e t überhaupt nicht, sondern gebietet, zwingt mit der Formeln und der Zeremonien Unfehlbarkeit, und die Götter müssen gehorchen wie Sklaven. Denn sie können ja diese Speisen und Getränke nicht entbehren, noch diesem herrlichen Versmaß widerstehen. „Sobald sie die Steine der Somakelter klappern hören, begeben sie sich flugs auf den Weg." „Wie der Stier nach Regen, so brüllt Indra nach Soma"; ja der Priester hält Indra fest wie der Vogelfänger den Vogel.

Die Macht des Opfers über die Götter gab den Priestern ihre Machtstellung; denn dadurch besaßen sie ja Macht über die Natur: über Regen und Dürre, über Gesundheit und Krankheit, über Fruchtbarkeit und Reichtum, über Sonne und Sterne, über Leben und Tod. Darum rief man, wenn Unheil drohte, den Priester, wie man jetzt den Arzt ruft, darum bezahlte man den Priester, wie man jetzt den Chirurgen bezahlt. Das war damals Naturwissenschaft; das die großen Operationen der damaligen Zeit.

Mit dieser Theorie läßt sich verstehen, daß der Altar zum „Nabel der Welt" wird, sowie daß die priesterliche Phantasie das Opfer, ja die Opfergesänge, ja das Versmaß der Opfergesänge, gar nicht zu reden vom Opferfeuer, als das Zentrale, als das, was die Welt trägt, als die Urbegebenheit, die der Schöpfung der Welt voranging und wodurch alles erhalten wird, betrachtet. Werden doch die Götter selbst als Priester gedacht, am Altar des Himmels stehend und das eigentliche Weltopfer verrichtend, von dem dieses irdische nur ein Abglanz ist.

Also hat der Universalismus des Inders bereits auf dieser rein materiellen Stufe der Religion begonnen. Seine Anbetung der Naturkräfte und sein Glaube an die sakralen Mittel, mit denen er jene zu bezwingen sich imstande fühlt, entwickelt eine Naturphilosophie, in der das Opferfeuer Agni und der Opfertrank Soma die herrschenden Elemente werden. Beide werden zu göttlichen Naturkräften, die sich in unablässigem Kreislauf bewegen: vom Altar aus, wo der schlummernde Agni aus zwei Hölzern erweckt wird, in die Welt hinaus, wo Agni alles beherrscht, nämlich als Sonne am Himmel, als Blitz aus den Wolken, als Feuer auf Erden. Feuer ist im Wasser, denn der Regen kommt unter Blitzen, Feuer ist in den Pflanzen, denn Holz ist brennbar; Feuer ist im Menschen, denn Wärme (*tapas*) ist in seinem Körper. Die Pflanzen saugen Feuer aus dem Wasser, das sie trinken, und der Mensch nimmt es auf aus den Pflanzen, die er ißt. Wärme ist das Wichtigste am Menschen, das Kennzeichen seines Lebendigseins, ja, je mehr *tapas* er besitzt, desto mächtiger ist er.

Die höchste Wärme jedoch, das ist die heilige Glut im Menschen, die durch die Askese der Bußübungen entsteht. Darum ist die Buße des Menschen höchste Macht, und auch diese wird *tapas* genannt, ebenso wie die organische Wärme. Also wird das System hier in seinem geistigen Schlußpunkt

wie dort in seinem materiellen Anfang auf den Menschen und seine Macht zurückgeführt, nämlich auf den Priester am Altar, der das Feuer mit dem Opferholz entzündet und damit seine Macht über die Natur dartut; — auf den Asketen in seiner Ecke, der das Bußfeuer in seiner Seele entzündet und damit seine Macht über die Natur beweist.

Die Wege zur Erlösung.

Jedermann hat so viel von indischen Asketen gehört, daß er ihre Künste einigermaßen kennt. Sie sind in ihrem Heimatlande eine ganz alltägliche Erscheinung und auf allen Bildern über indisches Leben eine stehende Figur. Mitten auf des Marktes und der Straßen lärmendem Verkehr ein gekrümmter und abgemagerter sonnverbrannter Greis, mit einer Tonsur oder nur einer Haarflechte hinterm Ohr, auf seiner Matte sitzend, in Betrachtungen oder in Ekstase versunken. Ein orientalischer Diogenes, ein zynischer Philosoph, dem es voller Ernst ist. Während sich aber sonst in einem Volke — wie es bei den Griechen der Fall war — solcher Rigorismus mit der Zeit zu verziehen pflegt, ist er in Indien bestehen geblieben, ja in seiner Barbarei weiter geschritten, bis er in heilige Narretei ausgeartet ist. Noch lassen sich dortzulande Menschen treffen, deren Spezialität ist, sich den einen Arm fest an den Leib zu binden, bis er welk wird, in die Sonne zu starren bis sie erblinden, sich zwischen vier Feuer zu stellen, stundenlang auf dem Kopf zu stehen oder auf schwankenden Aesten zu balancieren. Es gibt Hungerkünstler unter ihnen, die ihre Nahrung nach dem Wachsen und Schwinden des Mondes richten, sodaß bei Neumond sie keine Nahrung zu sich nehmen. Oft treiben sie sich umher als Banden von Bettlern und Straßenräubern, denen zu begegnen gefährlich genug

sein kann, oder sie verdingen sich als Gaukler, deren Künste allerdings beweisen, daß sie volle Herrschaft über das Körperliche erlangt haben.

Doch welch verzehrender Ernst liegt über diese Menschen, die wenn zu Benares oder einer anderen heiligen Stadt ein Pilgerfest gefeiert wird, die „Rad-Zeremonie" (*čarx-pṇja*) vollziehen, wo sie es soweit treiben, daß sie sich auf einem Rundlauf, wie Kinder beim Turnen, herumschwingen, nur mit dem Unterschied, daß der Asket auf zwei eisernen Haken aufgehängt ist, die unter seinen Schulterblättern stecken. Im Kensington Museum in London kann man ein hübsches Modell eines solchen Apparates sehen samt den veritabeln, fingerdicken Eisenhaken, die dabei benützt werden.

Wozu nun dergleichen Kunststücke? fragt der Europäer. Der Inder fragt nicht so; denn er weiß, daß es ein Zeichen von Heiligkeit ist, wenn ein Mensch sich so etwas leistet, und er achtet keinen für fromm, der sich nicht dergleichen auferlegt. In dem Wettstreit, der zur Zeit zwischen Brāhma-Samāj und Arya-Samāj, zwei halbchristlichen Hindusekten, von denen letztere die am wenigsten christliche ist, herrscht, gewann ein Verkünder des Arya-Samāj einen unbestrittenen Sieg, weil er seine Lehre bis zum Hals in einem Aschenhaufen sitzend predigte. Wie soll ein armer Christ gegen so einen Kerl ankommen?

Der Inder sagt: in ihm ist Bußkraft!

Buße ist bei den Indern immer Askese, und zwar nicht eine Leistung, die, wie bei christlichen Büßern, eine Schuld tilgen soll, sondern ein Ueben höherer Kräfte, durch die er sich über die Schranken der Körperlichkeit erhebt und wundertätige Macht erlangt.

Tapas, — Wärme, Leben besitzt ein derartiger Büßer mehr als andere Sterbliche: durch seine Leiden erhöht er seine Lebensglut, er ist eine Lebensquelle für uns Andere.

Oder gar: die Gottheit ist in ihm!

Die Askese verhilft ihm dazu und die Bußkraft ist ein Kennzeichen seiner Vergottung.

Die Gottheit, wie sie die indische Philosophie geschaffen, war auch durchaus geeignet, überall gegenwärtig zu sein — und namentlich in grübelnden Köpfen und asketischen Leibern.

Das ist der pantheistische Gottesbegriff, der nur dem höchsten Begreifen zugänglich ist, und dieses höchste Begreifen wiederum nur dem, der sein Fleisch genügend kasteit, auf daß der Geist in ihm wohnen könne.

Der höchste, oder der einzige und eigentliche Gott ist das Gottwesen oder der Gottesbegriff, der alles umfaßt was die gewöhnlichen Menschen Götter oder das Göttliche nennen. Er ist der Odem (*ātman* oder *prāṇa*), der sich in allen Göttern regt und der deren eigentliches Lebenselement ist. Doch ist er der Götter Odem, so ist er zugleich der Odem der Natur; denn die Götter sind ja selbst der Natur eigentliche Kräfte. Also ist alles, was existiert, von dieser unsichtbaren, unkörperlichen, unbeschreiblichen, ja unfaßbaren Macht durchströmt. Es ist die Beseelung der Natur, ihr wirkliches Leben, Ātman oder Brahma, wie er nun genannt wird, ist die Wirklichkeit der Dinge. Das Geistige ist das Reale, das Körperliche das Vergängliche. Die Idee ist das Bleibende und Unveränderliche, die Materie Schein und Trug — das ist der brahmanischen Philosophie, der Vedāntalehre, Grundgedanke, dem die indischen Asketen leben.

Denn diese Gedanken werden nicht um des Denkens willen gedacht, sondern, so weit sie auch davon ab zu liegen

scheinen, um des Lebens willen. Aufgenommen in die theologischen Erwägungen der Priester bilden sie einen Teil der Religion, in der man lebt, und bezwecken dasselbe wie Opfer und Askese, nämlich sich das Leben zu sichern oder sich von des Lebens Druck und Begrenzung zu befreien. Darum wurden sie *vedanta*, „Vedas Ende" genannt. Erreichbar war sie, diese Erlösung, durch die praktische Ausübung der Askese auf dem Weg der Taten (*karmamarga*); besser jedoch war sie zu gewinnen auf dem Wege der Erkenntnis (*jñānamārga*); denn nur auf dem Wege des Denkens kann man eins werden mit dem höchsten Gedanken; nur durch vollkommene Selbstvertiefung kann ich wahrnehmen, daß auch ich ein Teil jenes göttlichen Ich, jenes Ātman bin, das alles beseelt und darum eben auch mich. Kann ich jedoch das große Wort „Ich bin Ātman", oder „Dies bist du" (*tat tvam asi*) aussprechen, dann habe ich das Absolute erreicht, dann bin ich erlöst. Denn um Erlösung handelt es sich; wie in manchen andern, so wird auch in dieser Religion Erlösung gesucht, nur daß die Frage beständig lautet, wie man diese Erlösung findet, und wovon man erlöst werden will.

Wie? Durch die Kraft des Denkens, antwortet der Inder, und das heißt also so viel wie: durch eigene Kraft. Wie am Altar letzten Endes der Priester die Götter beherrschte, wie die Bußkraft dem Asketen die Quelle zum Leben und zur Befreiung ward, so ist es nun abermals dieselbe Menschenmacht, die ihn zum Absoluten erhebt und ihn göttlich macht, eben da wo er bedingungslos im Göttlichen zu verschwinden scheint.

Diese Macht jedoch kann das Denken nicht erreichen außer durch Askese. Der fromme Denker ist stets Büßer; denn nicht gemeines Denken, nicht Alltagsweisheit begreift diese höchsten Dinge; dafür muß sich in der Menschenseele ein besonderer Sinn entwickeln; und das geschieht erst, wenn

diese in der frommen Kunst der Weltverachtung geübt ist, in der Abwendung vom Materiellen. Er muß alles das überwunden haben, was Stückwerk ist und was Eigenschaften besitzt; er muß verstehen, sein Gemüt im unverwandten Beschauen des geistigen Zentrums des Daseins zu sammeln. Dann stumpfen sich die Sinne ab und das Auge erlischt; aber das innere Licht offenbart sich, — das Licht, durch das die Göttlichkeit der Seele wahrgenommen wird: „die unendliche, nur vom Geist begriffene, übersinnliche Seligkeit", die nur d e m beschieden ist, der seines Leibes Begehren durch Fasten ausgelöscht hat; wer lange zusammengekrümmt auf derselben Stelle gesessen, auf einen bestimmten Punkt hinstarrend, mit angespanntem Denken und angehaltenem Atem — kurz nur wer *yoga* übt (das ist der indische Ausdruck für diese Art Askese), nur ein *Saṃnyāsin*, ein Asket, vermag so zu denken, daß sein Denken ihn zu erlösen vermag.

Seelenwanderung.

Und wovon will er erlöst sein? Das sagt ein einziges Wort: Seelenwanderung. Mit diesem Wort (*saṃsara* = Kreislauf) befinden wir uns auf indischem Boden, ganz wie mit dem Worte *yoga*. Freilich, auch an andern Orten finden wir Seelenwanderung, in Griechenland bei den Sektierern, die Orphiker genannt wurden, bei den pythagoräischen Philosophen, ja bei Platon selbst; wir finden sie auch auf Europas altem Erdboden: keltische Lieder und Märchen tragen noch Spuren solchen Glaubens; ja es gibt Seelenwanderung überall ringsum in den Phantasien der wilden Völker über das Leben — aber Indien ist doch die Stätte, wo der Gedanke so festgewachsen ist, daß er die Grundlage alles übrigen indischen Denkens bildet, so fest, daß er aus dem Bewußtsein der Inder unausrottbar ist.

Und doch ist er vielleicht gar nichts ursprünglich Indisches. In den Vedahymnen gibt es, so weit sich sehen läßt, keine oder äußerst schwache Spuren davon. Vielleicht ist es ein Gedanke, den sie von den Völkern, die die Arier in Indien überwanden, entlehnt haben; vielleicht ist er von selbst im Lauf des indischen Denkens entstanden. Die älteste Andeutung des Seelenwanderungsgedankens, die wir kennen, steht in einer Upaniṣad der späteren Vedatheologie. Dort heißt es: „Alle die von dieser Welt abscheiden, kommen auf den

Mond; der wächst in der ersten Hälfte des Monats durch ihren Lebensodem; während er in der zweiten Hälfte wieder gebiert. Der Mond ist des Himmels Pforte. Wer ihm auf seine Fragen antwortet, den läßt er ein; wer aber nichts antworten kann, den läßt er in Regen verwandelt hinabregnen. Dann wird er, je nach seinen Taten und seinem Wissen als Wurm, Motte, Fisch wiedergeboren; als Vogel, Löwe, Wildschwein, Wildesel, Tiger, als Mann oder anderes Wesen in diesem oder jedem Zustand."

Aus diesem phantastischen Gebilde entwickelt sich nach und nach ein sorgfältig durchdachtes System. Und als solches finden wir es in Manus' Gesetzbuch, einer priesterlichen Rechtslehre, die natürlich im letzten (dem 12.) Kapitel berichten muß, wie es am Ende den tugendhaften und den sündhaften Seelen ergehen wird. Wie sie es getrieben haben, so wird ihnen widerfahren: sie werden bestraft oder belohnt durch Wiedergeburt in niedereren oder höheren Organismen. Ist ein Mann schlecht gewesen, so sinkt er auf der Stufenleiter und wird als ein Tier oder ein Unhold wiedergeboren, oder vielleicht auch nur als Weib (was schlimm genug ist), oder als ein Śūdra (der der niedrigsten Klasse, die mit zu den Tieren gezählt wird, angehört). Und die Strafe wird je nach seinem besonderen Frevel genauestens ausgerechnet: der Mörder wird zum Tiger oder Krokodil, der Getreidedieb zur Maus, der Fleischdieb zum Geier. Ist man aber gut und brav gewesen hier im Leben, namentlich den Priestern gegenüber, ja hat man sich gar der priesterlichen Tugenden beflissen, Selbstüberwindung geübt und reichliche Opferspenden gegeben, dann rückt man auf in dem großen Avancement. Ein Schuster oder Schneider kann ein Adeliger werden; ein Angehöriger der Kriegerkaste kann als Priester wiedergeboren werden, ja vielleicht als frommer Asket; oder er muß sich damit begnügen ein Gott zu werden, ein *deva* niederen

Ranges, der nicht so viel gilt wie ein heiliger Asket.

Das ganze verdichtet sich zu der Grundregel, daß, wer religiösem Verdienst nachstrebt, göttlicher Existenz entgegengeht; der weltlich Denkende dagegen, der nach Macht und Besitz verlangt, wird als Mensch wiedergeboren; sinnliche Gelüste aber führen zu tierischem Dasein.

Auf diese Weise bringt der Inder Gerechtigkeit in die Dinge, und darum wurzelt diese Lehre so tief in ihm. Er erklärt sich des Lebens Los durch diese Wiedervergeltungslehre leichter als andere Völker mit ihren Theorien. „Daß es dem Bösen gut, dem Guten schlecht geht", ist eine alte traurige Wahrheit, deren Tatsache zu allen Zeiten beseufzt und begrübelt worden ist. Dem Inder löst sich das Problem leicht: bin ich arm und tugendhaft, so bin ich arm, weil meine Führung in einem früheren Dasein Strafe verdiente; und meine jetzige Tugend wird in einem kommenden belohnt werden. Bin ich ein Bösewicht, der Ehre genießt, so ward mir die Ehre als Belohnung einstiger Tugenden, und die Strafe für meine Bosheit wird nicht ausbleiben. Diese Lösung des Problems „Menschenwert und Menschenschicksal" kommt dem Inder so einleuchtend und selbstverständlich vor, daß er niemals davon abgewichen ist; selbst wo er alle Theologie und Religion aufgibt — der Kreislauf bleibt bestehen, der ist seine moralische Grundlage, sein Naturgesetz.

Außerdem löst sich der Inder damit noch eine andere Frage. Wir reden von der Unsterblichkeit der Seele. Die Seele ist unvergänglich, sagen wir; — aber, wann nahm sie ihren Anfang? Das ist eine Frage, an die wir niemals zu rühren wagen. Für den Inder existiert hier keine Frage. Die Seele ist von Ewigkeit an; sie entströmt der Gottheit, wie die Welt der Gottheit entströmt; sie pflanzt sich fort durch Geschlechter hindurch und wird einst zurückkehren zu ihrem Ursprung. Das ist wahre Ewigkeit, ohne Anfang und ohne Ende.

Und auf ihrem Wege durch die Leiblichkeit ist die Seele dann stets an einen Leib gebunden. Mit dem schwierigen Gedanken eines Seelenlebens ohne Organe gibt sich der Inder nicht ab (den kurzen Uebergangsmoment von Leib zu Leib zieht er nicht in Betracht): werde ich nach dieser Existenz nicht als Mensch wiedergeboren, so gehe ich in einen Tierleib oder in den Leib eines Dämons, oder — wenn es aufwärts geht — eines Gottes über. Die Welt der Organismen wird dabei zu einer wirklichen Gesamtheit, ja zu einer großen Einheit, nur mit Grad- und Verhältnisunterschieden, die allerdings ihre völlige Motivierung haben; denn sie beruhen auf dem moralischen Wert des betreffenden Wesens. „Du Wurm, auf den ich trete, was hast du getan, daß du ein so elendes Geschöpf wurdest? Aber zertrat dich mein Fuß, so ward dir vielleicht Erhöhung und mir Erniedrigung; denn die ewige Gerechtigkeit ist auch dem kleinsten Wurme nah". Dieses Zusammenhangsgefühl mit der ganzen lebendigen Welt ist eine der schönsten Seiten des indischen Volkscharakters; Sakuntalā's Abschied von den Tieren und Pflanzen ihrer Einsiedelei legt ein anmutiges Zeugnis hierfür ab. Durch alle Märchen geht der leitende Gedanke, daß die Tiere uns nah stehen, daß sie fühlen und reden wie wir, daß sie oft besser sind als wir, treuer, dankbarer. Wohl dem, dem die Tiere gewogen sind!

Und dieses Verwandtschaftsgefühl wird in der Volksmoral durch das Gebot, das alle indischen Religionen mit gleicher Strenge einschärfen, noch gefördert, nämlich *ahiṃsā*, „nicht morden"; nichts Lebendiges darf getötet werden. Jeder Junge auf Ceylon weiß das heutzutage; Quälen und Plagen der Tiere ist erlaubt, aber wehe dem, der sie tötet. Ein Zoolog erzählte mir, daß die Jungen, die ihm Schmetterlinge fangen halfen, lieber eine halbe Stunde in der Sonnenhitze zu ihm liefen, als ein gefangenes Insekt selbst töteten. Natürlich

artet dies aus, wie alles, was die Forderungen der Wirklichkeit überbieten will. Es gibt Sekten in Indien (wie z. B. die Jainas), die keinen Ackerbau treiben, weil es unvermeidlich wäre, mit Pflugschar oder Spaten Lebewesen in der Erde zu töten; ja sogar Ungeziefer zu vertilgen oder nur zu entfernen versagen sich viele fromme Leute aus demselben Grunde.

Daß nun die Seelenwanderungslehre so festen Boden gewann in Indien und gleich bei ihrem Auftauchen so schnelle Verbreitung im Lande fand, hatte seinen Grund natürlich weder in derartigen theoretischen Erwägungen über Lebenszusammenhang noch in einem verfeinerten Naturempfinden. Der Grund ist eher die praktische Perspektive gewesen, die dieser Glaube allen denen öffnete, die unter dem Druck des Kastenwesens schmachteten.

Denn die Einteilung in Kasten ist in Indien eine sehr alte Institution, die auch schon in vedischer Zeit teilweise bestanden haben mag. Die Auswahl und Spezialisierung der verschiedenen menschlichen Tätigkeiten, auf die diese Gesellschaftsordnung sich gründet, war sicher während des ersten Emporblühens der Kultur eine Notwendigkeit; denn Aehnliches oder Dementsprechendes findet sich in den meisten jungen Kulturgesellschaften; bei den Indern jedoch, wo alles in Konsequenzen ausartet und in diesen stecken bleibt, führte die Kastenordnung bald zu völliger Gesellschaftsspaltung; selbst ein Mann der Ksatriya- oder Kriegerkaste, und sei er auch noch so vornehm, ja sogar König, kann niemals die Würde eines Brahmanen erlangen, sich nicht mit der Tochter eines solchen verheiraten, darf nicht dessen Beruf erwählen, ja ursprünglich

nicht einmal dessen Bücher lesen oder gleich ihm Bußübungen treiben. Die Vaisya oder Bürgerkaste ist mit ähnlicher Strenge von den andern Kasten getrennt, und die Śūdra's, die Dienenden, werden wie wir bereits sahen, nicht einmal für Menschen gerechnet.

Daß die Niedrigen, die auf diese Weise auf Lebenszeit an ihren Stand gefesselt waren, mit Neid zu den anderen emporblickten, läßt sich verstehen, selbst wenn wir nicht unsere modernen Individualitätsbestrebungen in diese Menschen vergangener Zeiten legen. Ja vielleicht war ihnen der soziale Zwang um so schwerer, weil sie von keiner individuellen Befreiung wußten. Eben weil sie mit Klassengeist dachten und fühlten, war es ihnen eine Qual, auf Lebenszeit von denjenigen Klassen ausgeschlossen zu sein, wo bürgerlicher Wohlstand, adelige Freiheit oder priesterliche Vornehmheit herrschten. Ja selbst der Ritter war neidisch auf den Brahmanen, der ja das höchste Gut, die Heiligkeit für sich allein beanspruchte.

Diese verschlossene Pforte wurde aber durch die Seelenwanderungslehre geöffnet. Durch verdienstliche Tat kann man sich von Geburt zu Geburt über seine Kaste erheben. Eine wie starke Wirkung diese erfreuliche Aussicht zur Zeit der Verbreitung der neuen Lehre ausgeübt haben mag, läßt sich aus einer parallelen Bewegung schließen, die soviel später auftrat, daß wir imstande sind, sie zu kontrollieren.

Wenn der Buddhismus, der um Christi Geburt nach China gelangte, und die Gemüter durch seine Seelenwanderungslehre sowie durch den Einfluß der buddhistischen Mönche gewann, so verdankte er diesen Erfolg der Verschmelzung dieser Lehre mit dem uralten Ahnenkult der Chinesen. Denn diese, die auf ihre Verstorbenen und deren Einfluß auf das irdische Glück ihrer Nachkommen so großes Gewicht legen, bekamen nun durch die Seelenmessen, die der Buddhismus

in China entwickelte, ein Mittel in die Hand, durch das sie ihre Väter auf eine höhere Seelenstufe avancieren lassen konnten, von wo aus diese wiederum ihre Nachkommen um so besser beschützen und mit den Gütern dieser Welt versehen konnten. — Sicherlich hat ein ähnliches materiell-religiöses Berechnen die Seelenwanderungslehre in Indien so festen Fuß fassen lassen.

Der Seelenwanderung letztes Ziel ist jedoch niemals materieller Natur. Schon das Trachten eines Adeligen nach Brahmanenwürde ist wohl das Verlangen nach Höherem, und die größere Lebenskraft, die sein Büßertum ihm verleiht, wesentlich eine Kraft, die ihn über die Welt hinaus erhebt. Und was der Büßer durch seine Heiligkeitswerke und durch sein Denken zu erringen strebt, ist ja das Einswerden mit der Gottheit, mit Brahma oder Atman.

Diesen Zustand heißt ein Brahmanismus *mokṣa*, „Befreiung". Erst spätere Sekten haben dafür das uns bekanntere Wort *nirvāṇa* angewendet, das wörtlich „Erlöschen" bedeutet. Was aber erlöscht wird, und wie man sich diesen Zustand der Befreiung denken soll, darüber herrscht bei den Indern selbst Uneinigkeit; zumeist hat jede Sekte ihre besondere Ansicht darüber; nur in Einem sind alle einig: daß das gewöhnliche Weltbewußtsein in diesem Zustand völlig aufgehoben ist, und wenn es überhaupt eine Existenz genannt werden kann, so ist es ein Dasein mit erloschenen Sinnen, traumhaft oder sogar bewußtlos wie bei einer Ohnmacht oder bei traumlosen Schlaf:

„Wo der Gedanke ruht, gezähmt durch der Vertiefung Ausübung, wo wenn er selber sich beschaut, er an sich selber Freude hat, wo Lust er ohne End', die nur der Geist begreift, die sinnlich nicht, erfährt, in das er weilend, nicht aus der Wesenheit wieder geht, und hat er sie erlangt, anderen Gewinn nicht mehr für höchsten hält, und in ihr weilend

nicht durch Schmerz, durch schweren auch, erschüttert wird".

(Bhagavad-Gita *VI.*)

So wird bereits die Erlösung geschildert, die hier auf Erden durch Buße und Beschauung erlangt werden kann, der Zustand, der „Nirvāna nächst" genannt wird. Jedoch selbst das Vollkommene kann der Mensch auf Erden erlangen; denn dem Frömmsten ist es vergönnt, sich all der Eigenschaften, die mit zum irdischen Bewußtsein gehören, zu entkleiden.

Jedoch wie nah er an dieses Ziel herangelangt — das beruht stets auf dem Menschen selbst. Nichts erhält er geschenkt, nichts gibt es, was er nicht selbst erworben hätte. Um M e n s c h e n m a c h t, um Menschenkräfte dreht sich alles. Denn obschon es die ganze Zeit „Gott" heißt, und obwohl mit Recht gesagt werden kann, daß alles von Gott handelt, so ist doch der Mensch und nicht die Gottheit der Handelnde. Und durch dieses Aufgehen in Gott wird der Mensch befreit und erlöst. Der vollkommene, höchste Zustand, der eine Göttlichwerdung genannt wird, ist ja in Wirklichkeit das Menschliche in seiner höchsten Steigerung — nicht eben im griechischen Sinn des Wortes: der Mensch in der freien Entfaltung aller seiner Kräfte, in seiner Seele und seines Leibes vollendeter Harmonie; sondern im indischen Sinn: der Mensch nach seinem W e s e n; der menschliche Gedanke, der menschliche Wille soll siegen; denn dieser erlöst.

Daß es den Indern trotz allem Kulteifer am Ende nicht sehr auf die Götter ankam, verrät sich bereits in der Priestergewalt der Vedazeit: nicht Menschen, die sich den Göttern widersetzen, sondern Menschen, die sich ü b e r die Götter stellen, durch die Macht ihrer Opfer, ihrer Buße, durch ihre Denkkraft. Wir sehen bald eine Mythologie, wo Brahmanen und Asketen im Himmel als Gleichgestellte mit den Göttern

verkehren, während auf Erden die Götter genarrt werden; aber wir sehen ferner eine Philosophie, die den Gottesbegriff auflöst, ja abschafft, und sehen schließlich einen Erlösungsweg sich eröffnen, der den Gottesgedanken entbehren kann: Systeme und Sekten, die offensichtlich atheistisch sind, und aus denen sogar schließlich eine Weltreligion hervorgehen sollte.

Die Samkhyalehre.

Vorrecht der Priesterkaste war Jahrhunderte lang gewesen, den Weg der Buße zu betreten und sich den Studien widmen zu dürfen, die zur Seligkeit des Nirvāṇa führen sowie zu dem Heiligkeitszustand, den man erlangt, indem man sich schon hier auf Erden Erlösung erringt. Die Kriegerkaste jedoch, die die eigentliche Macht besaß und nun nach und nach kraft ihrer Macht und ihres Reichtums eine selbständige Intelligenz entwickelte, wollte sich auf die Länge diese Ausschließung nicht gefallen lassen; denn was ihr vorenthalten blieb, war nicht nur geistiges Leben, sondern auch der unmittelbare Eingang zur Seligkeit. Es läßt sich in der Literatur geradezu verspüren wie in der Kriegerkaste der geistige Sinn allmählich erwacht, wie der Fürst gelehrte Brahmanen an seinen Hof einläd, um mit ihnen die höchsten Dinge zu diskutieren, und wie er gern 100 Kühe daran setzt, Belehrung oder treffende Antworten zu erhalten. Noch lieber jedoch wollte er selber der Gescheite sein, und den Brahmanen beschämen, und hierzu besaß er ein vorzügliches Mittel, nämlich seinen gesunden praktischen Verstand.

Die priesterliche Philosophie, vom Altardienst und den heiligen Schriften ausgehend, hatte den Gehalt der Welt völlig in das Göttliche verlegt und das Materielle nur zum Schatten der geistigen Wirklichkeit gestempelt. Und dieses große Eine,

worin alle Dinge der Welt aufgehen, erlaubt den Dingen weder Ding zu sein noch voneinander verschieden zu sein. Nichts Individuelles, nichts Materielles hat Daseinsberechtigung. Alles soll in unterschiedsloser Vergeistigung verschwinden.

Das mußte die Leute des praktischen Lebens zum Widerspruch reizen, denn diese kannten die solide Seite der Dinge und wußten was Verschiedenheiten zu besagen haben. Ebenfalls wußten sie den Unterschied von Geistigem und Materiellem zu würdigen. Dagegen konnten sie nicht recht begreifen, was man mit einer Gottheit solle, wenn diese doch mit der Natur zusammenfalle und nichts anderes sei als das Wesen alles Existierenden.

Nein, besser sich die Welt als eine Mannigfaltigkeit von Dingen, ja als eine Unendlichkeit von Atomen, bald geistiger bald materieller Art, vorstellen, als sich vorfabeln, daß ein lebendiger Geist hinter dieser Wirklichkeit stecke, oder daß alle Dinge in einem solchen Wesen aufgehen können. Die Dinge sind und bleiben was sie sind; Atome sind unauflösbar, ob sie nun Geist oder Materie sind. Nur ist schwer zu begreifen, wie sich geistige und materielle Atome verbinden können — was man ja tatsächlich hier auf der Welt beobachtet —, da sie doch von Natur verschieden, ja ungleichartig sind. Und das Unglück ist eben, daß die Seele an diesem Stoff, der ihrer Natur zuwider ist, gebunden ist. Freilich ist das eine bittere Notwendigkeit; denn die Seele, die von den beiden die sehende und verstehende Macht ist, ist außerstande sich zu rühren oder zu handeln, wenn sie die Materie nicht besitzt; und die Materie, der aktive und solide Teil der Welt, ist blind und dumm und kann nichts ausrichten ohne Beihilfe der Seele. Also müssen beide sich zusammentun und wie der Blinde und der Lahme mit vereinten Kräften ihr Ziel zu erreichen suchen.

Und doch will der Lahme sein Ziel am liebsten allein er-

reichen und seines schwerfälligen Genossen los und ledig sein.

Auf welche Weise kann sich die Seele der Materie entledigen? Das ist die Erlösungsfrage dieser Philosophie, die nach ihrem atomistischen Charakter den Namen *sāmkhya*: Aufzählung, nämlich der Dinge mannigfaltige Elemente, erhalten hat.

Der indische Atheismus, der hinter dem Pantheismus mit seiner Einheit von Natur und Geist auf der Lauer gelegen hatte — der fand nun seinen unzweideutigen Ausdruck, gleichzeitig damit, daß man in der Realität seine Philosophie nicht mehr aus den Vedabüchern hinausspann noch dem Gottesdienst am Altar irgend welche Bedeutung beimaß.

Die Askese dagegen behielt man bei; sie war ein Mittel zur Reinigung, sie klärt das Denken und stärkt das Gemüt, sodaß sich mittelst der Erkenntnis der Geist von den Fesseln der Materie loszulösen vermag; durch Entsagung übt man sich im Entbehren des Materiellen. Aber darauf kommt es nicht so sehr an; der Kernpunkt ist, daß man eine untrügliche Einsicht über den Unterschied von Geist und Materie gewinnt, daß man sich niemals dazu verleiten läßt zu glauben, das Stoffliche sei etwas Geistiges, und daß man einsehen lernt, daß die Leiden des Lebens nur von der elenden Abhängigkeit dieser unserer Seele herstammen, nämlich daß sie gezwungen ist, mit dem Materiellen Hand in Hand zu gehen.

Lerne diese Tatsache durchschauen, dann läßt sich deine Seele nicht mehr ketten; sie befreit sich und zwar bereits hier auf Erden; sie erlangt den Zustand absoluter Unabhängigkeit, den man N i r v ā ṇ a, „Erlöschung", nennt, und den sie in Ewigkeit bewahren wird, wenn der so Erlöste durch den Tod schreitet. Da die Seele ein unveränderliches, unterschiedsloses Eins, ein unauflösbares Seelenatom ist, so ist ihr Bestehen in diesem Nirvāṇa ewig; aber eben weil sie ein solches nacktes, eigenschaftsloses Atom ist, kann kein Bewußtseins-

Spiel in ihr vorgehen — ein solches setzt stets eine gewisse Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit voraus; und darum ist die Seele bewußtlos im Nirvāna; ihre Seligkeit besteht in vollkommener Ruhe, wo ihr nichts mehr widerfahren und darum nichts mehr schmerzen kann.

Somit steht die Sāṃkhyalehre als regelrechte Konsequenz aller indischen Voraussetzungen da: atheistisch und naturalistisch, wie sie ist, ergibt sie die Kehrseite des Gedankenganges, der die Inder selbst in ihrer frömmsten Vergeistigung beseelt hat; und ihr Pessimismus, den sie schulmäßig aus dem Zwiespalt von Seele und Leib zu begründen sucht, offenbart nur das Lebensgefühl, das sich bereits in der Askese der Brahmanen und deren Feindschaft gegen die Realitäten des Lebens rührte.

Jedoch darf man sich den Sāṃkhya nicht nur als eine Theorie vorstellen. Unter dem Einfluß dieses Gedankenganges führte man ein Leben voller Ernst und Strenge, das jedoch auch eine gewisse Freiheit und Humanität atmete, die dem alten Brahmanengeist fremd war. Nicht nur, daß die Dinge und die Wirklichkeit zu ihrem Rechte kommen, sondern auch die Persönlichkeit hatte mehr zu sagen: unter anderem läßt sich das daran erkennen, daß die Sāṃkhyalehre den für das ältere Indien völlig fremden Gedanken aufbrachte, daß Weiber auch Menschen und menschlicher Behandelung würdig seien.

Die Jainasekte.

Man hat oft gemeint, daß der Buddhismus atheistisch und pessimistisch wie er ist, unmittelbar als die Praxis der Sāṃkhyaphilosophie anzusehen sei. Wir werden sehen, daß dem nicht so ist.

Dagegen existiert in Indien eine Sekte, die zur Sāṃkhyaphilosophie in einer gewissen Abhängigkeit steht, und die ein gutes Bild darüber abgibt, wie diese Denkweise, die bereits in ihrer philosophischen Form als Erlösungslehre auftritt, sich ausnimmt, wenn sie in religiöse Praxis umgesetzt ist.

Das ist die Sekte, die sich Jaina („Lehre des 'Siegers'") [1]) nennt und die noch immer in indischen Städten Bekenner zählt. Die Jainasekte ist eine der Bewegungen, die dem Drang der Kriegerkaste, selbst Heiligkeit zu erwerben, entsprang, und die mit der alten brahmanischen Regel „kein Kṣatriya darf den Weg des Mönchstums betreten" brach.

Vardhamâna, wie der eigentliche Stifter hieß, oder Mahâvîra (der große Held), wie seine Jünger ihn nennen, war Sohn eines Fürsten im Magadhaland.

Sein Lebenslauf gleicht dem Buddhas so auffallend, daß man geglaubt hat, die Ueberlieferungen über ihn seien nur

1) Sie nannte die vollkommenen Frommen *jina* — Sieger, d. h. Weltüberwinder.

eine legendarische Dublette der Buddhaerzählung. Auch dieser adelige Jüngling wird von Weltekel erfaßt, ergibt sich der brahmanischen Askese, sagt diesen Valet und stiftet eine eigene Sekte usw. Jedoch existieren sichere Anzeichen dafür, daß wir hier einer historischen, von Buddha verschiedenen Gestalt gegenüberstehen. Auch seine Lehre ist, so sehr sie sonst dem Buddhismus zu gleichen scheint, prinzipiell von diesem verschieden, wie wir sehen werden, nachdem wir den Buddhismus kennen gelernt haben.

Hier sollen nur zwei Punkte angeführt werden. Die Jainasekte glaubt wie die Sāṃkhyaphilosophie, die Welt bestehe aus einer Mannigfaltigkeit von A t o m e n, körperlichen und seelischen — und aus nichts anderem — denn die Jainasekte ist atheistisch wie der Sāṃkhya; aber zum Unterschied von dieser Philosophie glaubt sie nicht, daß die Seele „Leben" sei, sie legt im Gegenteil den Seelenatomen eine außerordentliche Kraft bei, durch die sie die stofflichen Atome durchdringen und überwinden können. Wir bemerken hierbei die praktische Religiösität, die an seelische Energien glaubt und von diesem Glauben getragen sich hier auf der Welt eine moralische Aufgabe stellt; gerade dadurch aber ist der Jainismus in diesem praktischen Punkte prinzipiell verschieden vom Buddhismus, der, wie wir sehen werden, den Glauben an eine ewige unwandelbare Seele überhaupt verwirft. Dieser psychologische Unterschied hat zwischen Jainisten und Buddhisten zu den heftigsten Fehden geführt; und sicherlich ist einer der Gründe, daß die Jainasekte sich in Indien erhalten hat, während der Buddhismus von dort vertrieben ist, der gewesen, daß die Jainisten eine Seelenlehre hatten, die man verstehen konnte und die zur Seelenwanderungslehre paßte, während die Buddhisten für die Frage, wie die Seele wandern könne, wenn es keine Seele gibt, zu Ausflüchten greifen mußten.

Noch einen andern Vorteil besaßen die Jainisten in den

Augen der Inder darin, daß sie in ihren religiösen Vorschriften die Askese bewahrten. Während Buddha stets mit Verachtung von den sechs Jahren sprach, in denen er Büßer gewesen, waren die zwölf Jahre, in denen Vardhamâna den Weg der Buße gewandelt war, ihm stets eine liebe Erinnerung (ebenfalls ein deutliches Zeichen dafür, daß die beiden Gestalten nicht zusammenfallen!), und er übte Askese auf höchst unzweideutige Weise: erstens dadurch, daß er bereits ein Jahr nachdem er seine Sekte gestiftet hatte, seine Kleider abwarf und nackend einher ging; und zweitens dadurch, daß er als sein Tod nahte, diesen durch Fasten beschleunigte.

Und das tun seine Anhänger noch heutigen Tages; die Strengeren gehen nackt (Digambara, „luftgekleidet", wie sie sich nennen), und alle gehen fastend dem Tode entgegen. Es ist ihnen nämlich darum zu tun, durch die Seelenkraft die materiellen Energien, die das Leben auf Erden mit seinen Handlungen und Lüsten in einem Menschen anhäuft, zu überwinden und zu entfernen.

Dieser „Tatenstoff", wie man sagen könnte, heißt auf indisch *karman*, das Wort, das wir schon vom brahmanischen *karmamārga*, Weg der Taten, her kennen. Durch das Auftreten der spekulativen Systeme kamen die Taten mehr und mehr in Mißkredit. Nicht nur, daß Karman als Werk der Heiligung, als Weg zur Erlösung stets weit unter der Erkenntnis stand, sondern man verachtete auch die praktische Seite des menschlichen Lebens überhaupt: Alle unsere Bestrebungen und Erwerbungen hier auf Erden sind Feinde der Befreiung der Seele, und je mehr die Systeme den Dualismus zwischen den geistigen und stofflichen Elementen verschärfen und diesen Krieg in die Welt der Atome einführen, desto düsterer wird der Pessimismus, desto strenger die Askese. Ueberall wo der Jainismus sich in Indien verbreitete, war er von großer Bitterkeit gegen das Leben begleitet, und hat auch zu Bitter-

keit Andersdenkenden gegenüber geführt, was sonst nicht den Sitten der Inder entspricht. Streng gegen sich selbst sind die Anhänger dieser Sekte auch streng gegen andere gewesen und haben der Welt Lust und der Welt Werke auch in anderen als ihren eigenen Leibern verfolgt.

Es hat Zeiten gegeben, da sie die Höfe, die sie in ihre Macht bekommen hatten, zu religiösen Verfolgungen, namentlich gegen die hinduistischen Sekten, die sich im Volke verbreiteten, aufhetzten; und wo letztere unter den Einfluß des Jainismus gerieten, fiel ein Schatten von Mißmut und Bitterkeit auf sie. Die braven Bürgersleute, die jetzt als Jainisten in Bombay und Madras sitzen — meist als Kaufleute, denn Acker bauen sie nicht, um sich nicht gegen das Ahimsagebot, nichts Lebendes zu kränken, zu versündigen — beobachten mitten in ihrem Geschäftsleben mit großer Wachsamkeit die Verpflichtungen ihrer werkfeindlichen Religion; in einsamen Stunden grübeln und brüten sie, damit ihre Seele über die verflixte Leiblichkeit Gewalt bekommen möge und sie versäumen nicht durch alle mögliche Enthaltsamkeit und Selbstverleugnung den Leib zu schwächen, damit die Seele desto stärker werde und eingehe zur Wiedergeburt in einen geistigeren Stand, oder noch lieber nicht mehr wiedergeboren werde, sondern mit dem Tode ins Nirvāṇa übergehe.

Der Yoga.

Unmittelbar, wie der Jainismus, läßt sich der Buddhismus nicht vom Sāṃkhya herleiten, und als Schule steht er in wichtigen Punkten geradezu der Philosophie des Sāṃkhya bestimmt gegenüber. Vor allem in den Bestimmungen über die Materie und die Seele. Der Sāṃkhya betrachtete diese beiden, wie wir sahen, als unauflösbare Einheiten, als reale Größen, die von Ewigkeit zu Ewigkeit bestehen. Für das buddhistische Denken ist es im Gegenteil charakteristisch, daß weder der Materie noch der Seele selbständige Realität zugeschrieben wird. Dem Philosophieren der Schule war es immer besonders lieb, durch eine vernichtende Analyse diese Begriffe aufzulösen; selbst wo die Lehrer sich bescheidener ausdrücken, erkühnen sie sich nie, die Existenz dieser beiden Größen bestimmt zu behaupten.

Jedoch bleibt, selbst für das ungeschulte Auge, die Aehnlichkeit zwischen Sāṃkhya und Buddhismus auffällig; sie wurzelt aber tiefer als in der Lehrtätigkeit der Systeme. Es hat sich offenbar in Indien nach dem Abblühen der älteren Vedānta eine geistige Atmosphäre gebildet, deren durchdachter Ausdruck die Sāṃkhyalehre wurde, und welcher deshalb durch diese Lehre zur Klarheit und Tiefe verholfen wurde; in dieser Sphäre haben Gautama und seine Jünger gelebt; sie hatten als stillschweigende Voraussetzungen ihres Denkens

und Empfindens das Weltbild und die Lebensanschauung, die wir auch beim Sāṃkhya wiederfinden. Buddha fußt hier auf dem Gegebenen und kann sich auf dem gewonnenen Boden frei entfalten. Er braucht mit keiner Silbe gegen das zu sprechen, was der Sāṃkhya ein für allemal beseitigt hat.

Die Form, in der die Sāṃkhyalehre den Buddhismus oder vielleicht schon Buddha erreichte, war, was neuerdings H. Jacobi nachgewiesen hat, der *Sāṃkhya-Yoga* — ein System, das übrigens auch schon die Jaina verschiedentlich beeinflußt hatte. Diese Philosophie ist, wie der Name schon besagt, zustande gekommen durch eine Kombination der Metaphysik des Sāṃkhya mit der Denkweise, die sich aus der Bußpraxis, *yoga*, entwickelte.

Die Gedanken der Büßer mußten naturgemäß um die inneren Prozesse kreisen, durch die sich ihre Erlösung vollziehen sollte. Die Askese war den Büßern ursprünglich nicht Selbstzweck; ihr Ziel war — wie wir wissen — die höchste Erkenntnis; diese Erkenntnis selbst war aber kein eigentliches Wissen; sie war ein intellektueller Zustand, ein seelischer Höhepunkt. Diesen erreichte man mittelst einer Art psychologischer Selbstbearbeitung, durch stufenweises Ueberwinden der natürlichen Vorstellungstätigkeit, bis eine höchste Abstraktion erstiegen wurde, in der die Seele ausruhen konnte. Inhaltlich war dieser Höhepunkt allerdings ein Nullpunkt, — als absoluter Ruhepunkt der Denktätigkeit hatte er aber erlösende Bedeutung.

Die psychologische Analyse war also hier ein unentbehrliches Glied der asketischen Technik, wurde aber dadurch zugleich die herrschende Methode des Denkens. Die Aufgabe der Yogaphilosophie war nicht die kosmologische Spekulation des Brahmanismus, auch nicht die immer noch naturphilosophisch gehaltene Metaphysik des Sāṃkhya, welche allerdings beide schließlich zur Erlösung d. h. zur Befreiung

aus der Seelenwanderung führen sollten. Das Problem des Yogadenkers bildeten vielmehr die inneren Kausalitäten, die im Menschen selbst zur Abhängigkeit von der Welt und dadurch zu Wiedergeburten führen. Solange das Denkorgan unbeschränkt und unbezwungen walten kann, wird seine Tätigkeit von erdrückenden Zuständen des Fühlens und Wollens begleitet, die teils an sich ein Leid sind, teils zu weiteren Leiden führen. Diese psychischen Seiten des Denkorgans, die unmerkbar in die äußere Materie hinübergleiten, und dadurch zur Verkettung mit den objektiven Zuständen des Lebens und der Wiedergeburten führen, werden dadurch angeregt. Der praktische Schluß dieser psychologischen Einsicht kann dementsprechend nur der eine sein, daß man das Denkorgan in vollkommener Ruhe halten muß, um sich aus dem Strom der Wiedergeburten zu erretten.

Der Zusammenhang des Lebens ist es also, was der Yogist ergründen und durch seine Einsicht beherrschen will. Verstehen und Beherrschen sind ihm identisch; die Unwissenheit würde ihn dem Walten der Welterscheinungen preisgeben. Diese Unwissenheit (*avidyā*) kann demgemäß als Grundursache der Weltübel, d. h. der die Seele bindenden Körperwelt bezeichnet werden. Umgekehrt ist das Erkennen die Grundbedingung der Erlösung; und es bildet sich nun aus diesem Gedankengang unter dem Einfluß des Sāṃkhya im Sāṃkhya-Yoga eine Lehre von den Kausalitäten der Welt und der Weltübel, die alles mit der Subjektivität in Verbindung bringt und dadurch eine Erlösung auf rein subjektivem Wege ermöglicht.

Dieser Subjektivismus soll allerdings nicht so zu verstehen sein, als ob die Yogalehre, wie der Vedānta und später buddhistische Schulen, der Materie alle Realität absprächen und sie nur als Produkt psychischer Vorgänge erklärte. Im Gegenteil: der Yoga behauptet sehr energisch die Realität der Außenwelt und die Selbständigkeit der Materie. In seinem

Eifer erweitert er aber den letzteren Begriff bedeutend über die Grenzen dessen, was wir Stofflichkeit nennen würden; und in der Tat bereitet er dadurch der Sache, die er verteidigen will, eine innere Gefahr. Materie wäre alles, was Objekt der Seele ist. Alles was man anschauen oder sich vorstellen kann, wird für Materie gerechnet und als *dṛśya* „das Gesehene", bezeichnet, während die Seele selbst als *drastṛ*, „Seher", dasteht. Als Seele wird aber nur der Intellekt selbst betrachtet; alle seelischen Fähigkeiten: Vorstellungen, Gedanken, Gefühle, Triebe usw. werden, als etwas vom Denkorgane selbst Wahrgenommenes für materiell gerechnet.

Dadurch wird aber die Grenze zwischen dem, was wir Stofflich und Seelisch nennen, praktisch ausgewischt, und es wird dem Yogisten, so gut wie den übrigen Subjektivisten Indiens, möglich, die körperliche Welt auf psychischem Wege zu beherrschen. Indem er, in seinem Streben, das Denkorgan zur Ruhe zu bringen, die psychischen Tätigkeiten bändigt, überwindet er auch die materielle Welt. Wenn der Prozeß der Selbstberuhigung vollendet ist, verliert die Materie gänzlich ihre Bedeutung für den Selbstbezwinger, besteht aber immerfort an sich und mag anderen Menschen so lästig sein, wie sie es ihm vorher gewesen[1]).

Die Erlösung beruht mithin ganz und gar auf der Kenntnis der Kausalitäten der Welt. Diese müssen als eine kontinuierliche Reihe aufgefaßt werden, die innerlich so fest verbunden ist, daß, wenn man die Grundursache beseitigt hat, damit auch die ganze Reihe von selbst wegfällt.

Der Sāṁkhya-Yoga operiert in der Tat mit einer Verkettung der Ursachen, die, von der Unwissenheit ausgehend, durch alle psychischen und physischen Zustände bis zur Wiedergeburt führt. Charakteristisch für diese Verkettung ist das Mittelglied, das

1) Vgl. P. Tuxen, Yoga. Kopenhagen 1911.

den Uebergang vom Seelischen zum Stofflichen vermittelt, die sogenannten *saṃskāras:* „seelische Eindrücke oder Anlagen", die wiederum als psychische Energien, als Instinkte und Triebe entladen werden und mithin „Charakter, Eigentümlichkeiten und Leidenschaften, gutes und schlimmes Schicksal bis zur Ortsbestimmung in der Wiedergeburt" bestimmen.

Sowohl diese psychische Beseitigung der Materie als die daraus sich ergebende Lehre von den *saṃskāras* hat der Buddhismus mit dem Yoga gemein. Die Art, wie der Buddhismus die letzteren beibehält, ja weiter ausgestaltet, nachdem er ihr Substrat, die Seele (die dem Yoga unentbehrlich war) gestrichen hat, betrachtet Jacobi scharfsinnig als ein sicheres Zeichen, daß die *saṃskāras* im Buddhismus etwas Entlehntes sind.

Aber die Kausalitätslehre selbst, ja sogar die Reihen der Kausalitäten (der *nidānas*), finden wir im Buddhismus wieder, sei es daß Buddha sie selbst benutzte, oder daß sie erst beim systematischen Ausbau der Buddhalehre ihre Dienste leistete. Jedenfalls liegt Buddhas Heilslehre selbst, soweit wir sie zurückverfolgen können, in dem Plan der rein subjektiven Erlösung durch Beherrschung der inneren Kausalitäten des Lebens. Auch er hat nur den psychologischen Zusammenhang des Daseins ergründen wollen.

Insofern atmet er dieselbe Luft und geht er denselben Weg wie die Yogisten. Gerade dies, daß er einen *Weg* finden will und gefunden hat, verrät den Einfluß des Yoga, ebenso dies, daß dieser Weg in einer Form von *Meditation* besteht.

Auch an der *äußeren* Form der Verkündigung erkennt man die reale Abhängigkeit. Die vier *Heilsfragen*, die die buddhistische Predigt einleiten, sind eine alte Formel, die der Yoga vielleicht von dem ärztlichen Verfahren hergenommen hatte; ähnlich würde man in der theore-

tischen Sprache des Buddhismus vieles finden, was an den Sāṃkhyagoga erinnert.

Diesen vielen Aehnlichkeiten gegenüber hat es weniger zu sagen, daß der Buddhismus den beim Yoga etwas überflüssigen und auch ziemlich rudimentären Theismus beseitigt. Viel tiefer ging der Schnitt, als Buddha zugleich den Seelenbegriff entfernte; denn ein psychologisch angelegtes System, das zur Erlösung der Seele führen soll, schwebt dadurch eigentlich ganz in der Luft und hat weder Grund noch Zweck.

Der Unterschied zwischen Yoga und Buddhismus steckt aber weder hierin noch in anderen, leicht nachweisbaren, theoretischen Abweichungen. Der Unterschied war ein totaler: der Yoga war nur eine Methode, der Buddhismus wurde eine Religion. Das historische Auftreten, der historische Erfolg ist ein anderer. Ein größerer Geist, eine mächtigere Seele ist aus dem Boden des Yoga entwachsen und hat aus dem Alten Neues, aus dem Absonderlichen Universelles geschaffen.

So haben die Großen immer ihre Vorgänger und ihre Vorbereitung gehabt, sind aber keineswegs mit diesen identisch; sie haben sich, gerade weil das Elementare und Diskursive von anderen besorgt war, auf die Hauptsache konzentrieren können, haben diese intuitiv geschaut und mit genialer Kraft entwickelt und ausgestaltet.

So hat auch Buddha aus dem kleinen Yoga den großen Buddhismus gemacht. Er hat die Frucht vom Baume gepflückt und Nahrung für eine Menschheit daraus gewonnen.

Gautama Buddha.

Nachdem die Kritik Gautama Buddha eine Zeitlang aus der Geschichte entfernt hatte, redet man heutzutage von ihm wieder als von einer historischen Persönlichkeit, die tatsächlich gelebt und auf Erden gewirkt hat. Zwei sehr gelehrte Leute, der Holländer Kern sowie der Franzose Sénart, hatten die Leistung vollbracht, ihn aus der Reihe der historischen Persönlichkeiten zu verdrängen, und ihrer Kritik konnte es um so leichter gelingen, Eindruck zu machen, als sie mit ihr den Neigungen der Zeit entgegenkamen. Etwa in den Jahren zwischen 1860 und 70 waren die Gemüter von einer merkwürdigen Skepsis historischen Persönlichkeiten gegenüber ergriffen. Man war damals geneigt, solche für entbehrlich zu halten: Geschichte sei etwas, das sich „von selber" gestalte. Darum fiel es gar nicht schwer, historische Persönlichkeiten beiseite zu schieben, — gab es doch immer den Ausweg, sie für mythische Gestalten zu erklären. So hatte sichs mit vielen Großen des griechischen und auch des nordischen Altertums tun lassen; so hatte mans mit den Patriarchen, mit Moses, mit Elias gehalten, ebenso mit Christus, warum es also nicht auch mit Buddha versuchen?

K e r n, der die Sache zuerst in Angriff nahm, trieb sie sofort auf die äußerste Spitze. Ein so großer Meister dieser Forscher als Indolog auch ist, — als Mythолog war er ein

Kind seiner Zeit, ja des Zeitpunktes, da er schrieb. Er löst nicht nur Buddhas Persönlichkeit auf, sondern löst sie in Naturmythologie auf. Sénart, der die Frage mit ähnlicher Gelehrsamkeit aufnimmt, gelangt zum gleichen Resultat; Buddha hat niemals existiert; was von ihm erzählt wird, sind nur Sonnenmythen. Und Stück für Stück wird nun der Beweis geführt, wie alle Anzeichen vor Buddhas Geburt: die Mirakel seiner Kindheit, die Erlebnisse seiner Jugend und die Kämpfe seines Mannesalters ganz einfach nur Widerspiegelungen derjenigen Legenden sind, die vom Sonnengott Kṛṣṇa, von dessen himmlischer Geburt, seinem Hirtenleben und seinem Heldentum auf Erden erzählt werden; ja Kern geht so weit, daß er die Naturerklärungen noch in die Kirchengeschichte des Buddhismus übergehen läßt und das erste Konzil als eine Konstellation der Sternbilder und Planeten ausgelegt.

Ein kühnes Spiel mit der Wissenschaft! Und dennoch sind diese phantastischen Kombinationen eine sehr brauchbare Arbeit geworden. Denn sie wurden mit Quellenmaterial betrieben und eine gewaltige Kenntnis der indischen Sagenkreise hat diese Konstellationen zustande gebracht. Es ist auch vollständig richtig: diese phantastischen Buddhalegenden sind wirklich zum großen Teil Kṛṣṇamythen, sind des Sonnengottes mannigfachen wunderbaren Erlebnisse und Tätigkeiten übertragen auf den Stifter des Buddhismus — das ist jetzt bewiesen und kann nicht widerlegt werden. Jedoch, ist deshalb gegeben, daß er ein Sonnengott war? Und müssen wir nicht lieber dem unbestechlichen Sören Sörensen Recht geben, wenn er sagt: „Diese Annahme läßt unlösbare Probleme entstehen, z. B. das, wie die Sonne dazu gekommen ist, Predigten zu halten und Mönchsregeln aufzustellen", ja, er fügt hinzu, daß diese Annahme „eine solche Menge willkürlicher Veränderungen und Verdrehungen fordert, um nur einigermaßen selbst mit an den Haaren herbeigezogenen Erklärungen zu

passen, so daß sie entschieden verworfen werden muß."

Die Forschung jedoch begnügt sich nicht damit zu beweisen, daß hier aus dem vorliegenden Material ungereimte Schlüsse gezogen worden sind, sondern sie will Bescheid wissen und fragt: wo finden wir, wenn alle diese anderen nur geliehene Legenden sind, den historischen Bericht über Buddha? Und diese Frage hat das Studium noch tiefer in die Quellen hinab tauchen lassen, als selbst ein Kern und ein Sénart getaucht waren; und bald sehen wir nun, daß die Verwirrung, die diese Beiden hervorgerufen haben, in Wirklichkeit dem wissenschaftlichen Fortschritt nur gedient hat, indem sie den Forscher nötigten, mit den Buddhaquellenschriften kritischer zu Werke zu gehen, als man bisher getan hatte.

Man hat dabei gesehen, daß die Biographien in Schichten aufeinander liegen, die erst von einander geschieden werden müssen, ehe man an das eigentlich Historische gelangt. Es existieren eine Menge Erzählungen über Buddhas Leben, die fern von dem Ort seines Lebens und Wirkens entstanden sind sowie auch viel später als in der ihm beigelegten Zeit. Namentlich finden sie sich in einer Schrift des nördlichen Buddhismus, dem Lalita Vistara. Diese Erzählungen bewegen sich völlig im Uebernatürlichen wie im gewöhnlichen mythologischen Stil, mit allen erdenklichen Wundern und phantastischen Uebertreibungen, und mit einer unersättlichen Detaillierung und Ausschmückung, die eine geschmacklose Verfallsperiode bekundet. Und diese Geschichten erzählen, bezeichnend genug, meistens über Perioden in Buddhas Leben, über die man historisch gar nichts wissen kann: nämlich über die Zeit vor seiner Geburt, über seine Kindheit und überhaupt die Zeit vor seinem öffentlichen Auftreten.

Begeben wir uns indessen zu den Schriften, die in den Ländern entstanden sind, wo Buddha gelebt hat, und wo die Traditionen treulich bewahrt worden sind, und auch nicht

allzu fern von der Zeit, in der er gelebt hat, so begegnen wir einer Art des Erzählens, die einen ganz anderen Charakter trägt. Da wird über sein öffentliches Leben, wie er als Mönch und Prediger auftrat, berichtet, über seine Wanderungen, namentlich die seiner letzten Lebensjahre, da er am bekanntesten war, und schließlich über seinen Tod und seine Bestattung, — und zwar alles ohne viele Wunder oder besondere Ausschmückungen. Der Bericht macht, selbst in Einzelheiten, einen völlig zuverlässigen Eindruck und wird obendrein durch die Auskünfte, die wir durch Denkmäler und aus der nichtbuddhistischen Literatur zu Buddhas Zeit erhalten — auch durch die Schriften der Jainasekte — bekräftigt.

So arm nämlich auch die indische Geschichte an brauchbarem Quellenmaterial ist, so gibt es doch einzelne Anhaltspunkte, namentlich in den Denkmälern der Bildhauerkunst und ihren Inschriften. Ein solches Monument ist eben vor nicht langer Zeit aufgefunden worden. Im Jahre 1896 wurde ein Denkmal über Buddhas Geburt entdeckt, das von dem buddhistischen Könige Aśoka († 222 v. Chr.) an dem Orte Lumbinī im jetzigen Nepal an der englischen Grenze errichtet worden ist, wo Buddhas Mutter Māyā auf der Reise nach ihrem Vaterhaus von der Geburt ihres erstgeborenen Sohnes überrascht worden war. Damit ist keineswegs gegeben, daß Buddha an diesem Ort auch wirklich geboren worden ist, aber wohl, daß die Traditionen über die Gegend seiner Geburt noch 300 Jahre nachher an diesen Ort gebunden waren; zu einer Zeit, da seine Religion ihren Schwerpunkt in weit südlicheren Gegenden hatte, und wohin eine nicht ortsgebundene Tradition sonst leicht verlegt worden wäre.

Wichtiger als diese Inschrift ist der Fund, der im Jahre 1898 in derselben Gegend zu Piprāwā gemacht wurde, wo W. C. Peppé eine der „Stūpas" (religiöse Denkmäler) ausgrub, worin den ältesten Berichten nach Buddhas irdische

Ueberreste beigesetzt sein sollten. Und wirklich fanden sich in der in vorzüglicher Arbeit und kostbaren Steinarten verfertigten Grabkammer nicht nur eine Anzahl schöner Urnen in Steatit oder Kristall, sondern dazu noch auf einer der Urnen folgende Inschrift in der Sprache, die zu Buddhas Zeiten in dieser Gegend gesprochen wurde und zwar in der dieser Zeit entsprechenden Schrift: „Dieses Gefäß, das die ehrwürdigen Reste des Buddha, des Sākya-Sprossen, enthält, ist eine Schenkung der Brüder und Schwestern nebst Weibern und Kindern." Diese Grabstätte ist bis heute uneröffnet geblieben; es liegt kein Grund vor zu bezweifeln, daß wir es hier, sowohl wie bei verschiedenen anderen kleineren Stūpas, wo sich ähnliche Gefäße finden, mit Buddharesten zu tun haben, die nach seinem Tode in ganz Indien an seine Anhänger verteilt wurden, damit in allen Gegenden ein Teil seiner Ueberreste bewahrt werden konnte.

Auch über sein Todesjahr läßt sich einigermaßen Einigkeit erzielen. Man setzt es jetzt gewöhnlich auf 477 v. Chr. an. Den chronologischen Anhaltspunkt dafür hat man in der Regierungszeit des Königs Aśoka und in der Kirchenversammlung, die dieser nach Pāṭaliputra im Jahr 241 einberief. Von dieser werden von den besten Chronologien bis zum „Nirvāna", wie Buddhas Todesjahr genannt wird, 236 Jahre rückwärts gerechnet; nach andern Zeitberichten führt man die Jahre 485 und 543 als Todesjahre an. Die Berechnung mit 477 hat jedoch die größte Wahrscheinlichkeit für sich, und da Buddha allen Zeugenaussagen nach an die achtzig Jahre alt wurde, muß er ungefähr 560 geboren worden sein.

Was wir nun über diese Anhaltspunkte des Ortes und der Zeit hinaus mit Sicherheit über Buddhas Leben wissen, ist gar wenig. Er war ein Mann der Kriegerkaste aus dem Geschlecht der Śākya und trug den Familiennamen Gautama. Darum wird er zum Unterschied von anderen Buddhas

Gautama Buddha genannt. Der Name Buddha ist nämlich nur ein religiöser Ehrentitel; das Wort Buddha bedeutet „der Erleuchtete" und ward seinem Namen beigefügt wie Christus zu Jesus. Es wird auch von ihm als vom „Śākya-muni", dem Einsiedler des Śākyageschlechtes gesprochen. Selbst nannte er sich weder mit dem einen noch dem andern Namen, sondern nur Tathāgata („den, der also wandelte", nämlich „gerecht"). Und seine Jünger redeten ihn an mit „Bhante" („Ehrwürdiger"). Der Vorname Siddhārtha wird ihm erst in späteren Legenden beigelegt.

Sein Geschlecht stammte aus dem Hochland in Nepāl am Fuß des Himālaya und sein Wirken beschränkt sich ausschließlich auf das nördliche Indien in der Nähe des Ganges. Hier wanderte er als ein Mensch umher, der seine Heimat verlassen hat, jedoch nicht wie ein gewöhnlicher Asket. Er hatte einen Erlösungspfad gefunden, der besser war als Askese, nämlich eine höchste erlösende Erkenntnis. Und diese verkündigte er, indem er zur Durchführung des neuen Erlösungsprinzipes einen Mönchsorden schuf. Mit seinen Mönchen zog er dann von Ort zu Ort; in der heiligen Stadt Benares jedoch, sowie in dem Lustparke Jetavana in deren Nähe hielt er sich am liebsten auf. Seine Lehre wendet sich an alle Menschen; er macht keinen Kasten-Unterschied; Hoch und Niedrig schließt sich ihm an, unter den Hohen namentlich der König Bimbisāra des Magadhalandes, der sein getreuer Beschützer ward. Jedoch stieß er auch auf Widerstand und Intriguen, und erfuhr nicht nur theoretische Bekämpfung seitens konkurrierender und disputierender Seiten, sondern auch persönliche Verfolgungen. Namentlich spielt sein ursprünglicher Anhänger, sein Vetter Devadatta in dieser Beziehung eine Judasrolle, indem er seine Anschläge nicht nur gegen Buddhas Leben richtet in der Hoffnung, sich dessen Macht anzueignen, sondern er veranlaßt Bimbisāras Sohn Ajā-

tasatru zu einem Attentat wider seinen königlichen Vater, um dadurch Buddha dieses Beschützers zu berauben. Diese Anschläge scheiterten der Legende nach an der Wunderkraft Buddhas, — in Wirklichkeit wohl an einer Macht, die größer ist als Wundertaten. Umgeben von seinen Jüngern, unter denen Ananda und Anuruddha als die hervorragendsten genannt werden, führte er seinen Lebenslauf ruhig zu Ende, während sein Werk um ihn herum wuchs. Wir wissen, daß Buddha alt wurde, 80 Jahre, und daß er in der Nähe der Stadt Kusinagara, wo er zum letzten Male seine Freunde um sich versammelte und sie vermahnte, sich an die Lehre zu halten, die nun ihr einziger Führer sein werde, starb. Auch die wiederholt berichtete Tatsache, daß er sich durch den Genuß ungesunder Speise den Tod zugezogen habe, macht den Eindruck des Tatsächlichen. Seine Feuerbestattung fand mit großer Prachtentfaltung statt und seine Asche wurde, wie bereits erwähnt, an seine Gläubigen verteilt und in verschiedenen Gegenden des Landes beigesetzt.

Buddhas letzte Augenblicke sind der Teil seines Lebens, von dem wir die beste Beschreibung besitzen. Das Mahāparanibbānasutta, „das Buch über das große Nirvāṇa" gibt uns nämlich eine Schilderung dieses Geschehnisses, die wohl zum Teil Erfindung sein mag, ihrem ganzen Tone nach aber doch historisch erzählt und obendrein in gewissen Einzelheiten von unseren Inschriftenfunden bestätigt wird. Wir dürfen in der Tat vermuten, daß wir in diesem Bruchstück seiner Lebensbeschreibung den Mann und seine Redeweise vor uns haben. Darum wollen wir hören, was er in dieser weihevollen Stunde zu sagen hatte:

„Der Erhabene redete zu dem ehrwürdigen Ānanda und

sprach: Komm Ānanda! laß uns in den Śālahain bei Kuśinagara am Ufer des Flusses Hiraṇyavatī ziehen. „Wie du willst, Herr!" sagte der ehrwürdige Ānanda. „Und bereite mir dort zwischen zwei Śālabäumen ein Lager mit dem Gesicht gen Nord. Ich bin müde, Ānanda, und will zur Ruhe gehen".

Und Ānanda bereitete ihm ein Lager, und der Erhabene legte sich nieder auf seine rechte Seite, das eine Bein über das andere gelegt, und er war gedankenvoll und voller Selbstbeherrschung."

Die Szene wechselt.

„Der ehrwürdige Ānanda kommt ins Kloster und steht an den Türrahmen gelehnt und weinte und dachte: Ach, wie bin ich erst nur ein Lehrling, der das Werk der Vervollkommnung noch vor sich hat. Und mein Herr will mich verlassen — der Gute." Da rief der Erhabene nach den Brüdern und fragte: „Wo, Ihr Brüder, ist Ānanda?" „Der ehrwürdige Ananda, Herr, ist ins Kloster gekommen und steht nun an den Türpfosten gelehnt und weint." Da sagte der Erhabene zu einem der Brüder: Geh, Bruder, und rufe Ānanda hierher in meinem Namen und sage: Bruder Ānanda! Der Meister ruft dich!" Und Ānanda begab sich an den Ort, da der Erhabene lag und beugte sich vor ihm und nahm ehrerbietig Platz an seiner Seite.

Da sagte der Erhabene: „Es ist genug Ānanda! Sei nicht bekümmert und weine nicht! Habe ich Dir nicht oft gesagt, daß es in der Natur aller Dinge liegt, daß man selbst von denen, die uns am nächsten stehen und die uns die Liebsten sind, scheiden und auf sie Verzicht leisten muß. Und wie sollte es anders möglich sein, Ānanda, da alles, was geboren wird und ins Leben tritt, den Keim der Verwesung in sich trägt, — wie

sollte es anders möglich sein, daß ein solches Ding sich nicht auflöse? Nicht kann es anders sein. Lange hast Du, Ānanda, mir mit Liebestaten, liebevollen und treuen, guten und überströmend reichen nahe gestanden. Du hast wohl getan, Ānanda! Harre nun treulich aus, und Du wirst vor den großen Uebeln Sinnenlust und Eigennutz, Verblendung und Unwissenheit bewahrt bleiben."

„Vielleicht, Ānanda, wird bei den Mönchen der Gedanke entstehen: Nun haben wir keinen Lehrmeister mehr, die heilige Lehre zu verkünden. Aber dem ist nicht so, Ihr werdet es sehen, Ānanda! Die Wahrheiten, die ich Euch gelehrt und die Ordensregeln, die ich Euch gegeben habe, werden Euer Lehrmeister sein, wenn ich von Euch geschieden bin."

Dann wandte sich der Erhabene an die Brüder und sagte: „Hört, und empfanget Trost aus dem, was ich sage, Ihr Brüder: Verwesung wohnt in Allem, was zusammengesetzt ist. Arbeitet mit Fleiß an Eurer Erlösung!"

Und das war des Tathāgata letztes Wort.

Da der Erhabene nun gestorben war, begannen einige der Brüder, die noch nicht von Leidenschaft erlöst waren, die Hände zu ringen und zu weinen, und einige warfen sich mit dem Gesicht auf die Erde, und wälzten sich in ihrem Schmerz und dachten: „Allzu frühe starb der Erhabene, allzu plötzlich ist das Licht aus der Welt geschieden." Diejenigen der Brüder aber, die Herr über sich waren, trauerten im stillen und dachten: Ohne Bestand ist alles, was zusammengesetzt ist; wie wäre es möglich, daß es sich nicht auflöste. Und Ānanda ermahnte sie in dieser Einsicht zu verharren.

Nun verbrachten der ehrwürdige Anuruddha und der ehrwürdige Ānanda den Rest der Nacht im Gespräch über das Höchste. Darauf sagte Anuruddha zu Ānanda: „Geh nun, Bruder Ānanda, nach Kusinagara hinein und sage dem

Geschlecht der Malla: Der Erhabene ist tot, was dünkt Euch geziemend?" Frühzeitig am Morgen legte nun Ānanda seine Kutte an, nahm seine Bettlerschale in die Hand und ging gefolgt von einem Bruder nach Kuśinagara hinein. Dort waren eben die Mallas in der Halle des Rates versammelt. Und da Ānanda seine Botschaft vorgebracht, da wurden die Mallas mit ihren Söhnen und Töchtern und Weibern betrübt, voll Kummers und tief gebeugt. Und einige weinten und rauften sich das Haar, und andere breiteten die Arme aus und weinten und wieder andere warfen sich auf die Erde und wälzten sich in ihrem Schmerze und dachten: „All zu frühe starb der Erhabene! Allzu plötzlich ist das Licht aus der Welt geschieden!"

Da befahlen die Mallas in Kuśinagara ihren Leuten: Schafft duftende Stoffe und Blumenkränze und alle Musik, die es in Kuśinagara gibt, herbei. Und sie verbrachten den Tag damit, der Leiche des Erhabenen die letzte Ehre und Huldigung darzubringen mit Tanz und Hymnen und Musik und Kränzen und duftenden Stoffen. Aber erst am siebenten Tage beschlossen sie: Laßt uns den Körper des Erhabenen aus der Stadt hinaus tragen an einen Ort gen Süden und dort seine Feuerbestattung feiern. Da das nun vollbracht war und nur die Gebeine des Erhabenen übrig, sandten die Fürsten und Städte der Umgegend, aus dem Magadhalande und den Städten Vesali, Kapilavastu, Allakappa, Rāmagāma, Vethadīpa und Pāva Boten und ließen sagen: Der Erhabene war aus der Kriegerkaste, und wir sind aus der Kriegerkaste; wir sind würdig einen Teil seiner irdischen Reste zu empfangen"; und sie stritten lange wer das Vorrecht besäße. Da erhob sich der Brahmana Dona und sprach zu den versammelten Brüdern: „Höret, ehrwürdige Herren, ein Wort von mir! Allezeit ermahnte Buddha zur Verträglichkeit. Unziemlich ist es,

daß Streit entstehe über die Ueberreste dessen, der der Beste von allen war. Lasset uns nun alle, Ihr Herren, in Frieden seine Reste in acht Teile teilen. Lasset uns Stūpas errichten weit und breit in jedem der Länder, daß die ganze Menschheit sich mit demselben Buddha tröste."

Und er teilte die Reste des Erhabenen in 8 gleiche Teile, und sie legten sie in Gefäße, und es wurden heilige Denkmäler über sie gesetzt und Feste zu ihrer Ehre gefeiert.

So ungefähr muß Buddhas Todesgeschichte lauten, wenn man das Legendarische wegschneidet, das in gewöhnlicher Mirakelform von Erdbeben und andern Naturphänomenen berichtet; vom Sarge, der sich nicht bewegen ließ, ehe die rechten Hände ihn berührten; vom Feuer, das sich allein durch die Kraft der Frommen entzündete usw. — Wenn die Todesstunde die Probe auf eines Menschen Leben ist, so muß auch dieser Einblick in Buddhas letzte Stunde vieles aufwiegen von dem, was uns an Kenntnissen über sein Leben abgeht. Sie bezeugt den Geist, in welchem er zweifelsohne seinen Wandel als Lehrer führte. Die Legende über sein Leben, die wir nun hören werden, bietet sicherlich nur sehr wenig historischen Stoff und verrät nur allzu deutlich die üppige, endlose Kunstphantasie der Inder, gibt uns jedoch die Beleuchtung, in welcher die Bekenner des Buddhismus ihren Erlöser sahen, — und auch das ist für uns eine Uebermittelung des Geistes des Buddhismus.

Die Legende.

Im „Himmel der Zufriedenen", wo allein Vollkommenheit zuhause ist, weilt das Wesen, das durch seine Verdienste in früheren Existenzen sich dessen wert gemacht auf Erden als ein Buddha mit höchster Erkenntnis geboren zu werden. Und es ward von den Göttern gebeten hinabzusteigen und das Menschengeschlecht zu erlösen. Da wählte es Zeit, Weltteil, Land, Geschlecht und Mutter, um sich gebären zu lassen.

Es war die Königin Māyā, des König Suddhodana schöne Gemahlin, die der Erhabene zu seiner Mutter erkor. Eines Tages im Mittsommerfest begab sich die junge Königin in die jubelnde Volksmenge hinaus vor die Stadt Kapilavastu; und am Tage des Vollmonds stand sie früher auf, badete ihre Glieder in duftendem Wasser, teilte hunderttausend Goldstücke aus als Almosen für das Volk, und nach der Mahlzeit legte sie sich zur Ruhe nieder in ihrem fürstlichen Gemach.

Hier träumte ihr, daß sie auf den Himalaya emporgehoben werde, daß sie von Region zu Region schwebe, stets in immer schönere und schönere Gewändern gekleidet, gebadet und gesalbt und mit Blumen geschmückt, bis ihr auf dem Gipfel des Silberberges in einem goldenen Haus ein Lager bereitet wurde. Dort droben wandelte der werdende Buddha in Gestalt eines weißen Elephanten. Und mit einer Lotosblume im Rüssel näherte er sich dem goldenen Haus; dreimal umwandelte er die schlafende Königin; dann war es als ob er in ihren Leib verschwände; so ward Buddha empfangen. Und alle

Welten zitterten und bebten. Ein mächtiges Licht verbreitete sich; Blinde wurden sehend, Taube hörten, Stumme sprachen, Lahme gingen und die Ketten der Gefesselten fielen ab. Und alle Tiere begannen zu brüllen, alle Vögel sangen und alle Töne erklangen; die ganze Natur prangte und duftete, alles ward frisch und herrlich, ein Regen von Blumen strömte über die Welt.

Da nun die Zeit kam, daß Māyā gebären sollte, bekam sie große Sehnsucht sich zu ihren Eltern zu begeben; jedoch im Lumbinīwalde zwischen Kapilavastu und Devadaha kam die Geburt über sie, da sie von dem hohen Zweige eines Sālabaumes eine Blüte pflücken wollte. Und das Kind ging aus seiner Mutter rein und lauter und streckte seine Hände aus wie zum Segen. Da kam ein Engel und legte ein Stück Sandelholz in die Hand des Kindes. Und die Mutter fragte: „Was hast du in deiner Hand?" „Heil" antwortete das Kind. Und gleich darauf sagte es: „Hast du etwas im Hause, Mutter? Ich will gern Almosen geben." Und die Mutter legte nun des Kindes Hand in einen Beutel mit tausend Goldstücken.

Aber sieben Tage nach der Geburt Buddhas starb seine Mutter, so wie der Erhabene es bereits gesehen hatte, als er noch im Himmel der Zufriedenen weilte.

Als das Kind einen Namen bekommen sollte — und sein Name ward Siddhārta —, berief der Vater 108 Brahmanen, daß sie dem Kinde wahrsagen sollten, und acht von ihnen waren sehr weise. Sieben von ihnen streckten zwei Finger empor und prophezeiten, daß dieses Kind entweder ein alles beherrschender König oder ein Buddha werden würde, aber sie legten die Zeichen doch auf Herrscherherrlichkeit aus. Der Achte dagegen, der Brahmane Kondañña, der unter früheren Buddhas schon unaufhörlich Erlösungsgedanken in sich getragen hatte und sich nun in seiner letzten Existenz befand, streckte nur einen Finger empor und sagte: „Kein Zeichen

deutet darauf, daß dieses Kind in seinem Hause verbleiben werde; zweifellos wird es ein Buddha werden und die Menschen von Blendwerk und Unwissenheit erlösen". Da fragte der König: „Was soll mein Sohn sehen, daß er sich von der Welt zurückziehen wolle?" Der Brahmane antwortete: „Diese vier Zeichen soll er sehen: einen Greis, einen Kranken, eine Leiche und einen Mönch." Da beschloß der König, daß von der Zeit an nichts der Art in seines Sohnes Nähe kommen solle; denn er wünschte, daß er der Herrscher über alle vier Weltteile werde; und der König befahl den Wächtern, dafür Sorge zu tragen, daß die vier Zeichen nicht in seines Sohnes Nähe kämen.

Da geschah es einmal, daß das große Säefest im Reiche gefeiert wurde, und alles Volk ging hinaus und wollte den König sehen, wie er mit dem goldenen Pfluge pflügte. Auch die Wärterinnen des jungen Prinzen waren mit dem Kinde hinausgekommen und hatten es in den tiefen Schatten eines dichtbelaubten Baumes gelegt. Als jedoch das Fest begann, konnten sie ihr Gelüste nicht bezähmen und liefen hin um zuzuschauen und von den guten Dingen, mit denen das Volk gespeist wurde, zu essen. Sie blieben solange aus, so daß die Schatten der Bäume weitergegangen waren; der Schatten des Baumes aber, unter dem das Königskindlein lag, war stehen geblieben.

Als der Prinz 16 Jahre alt geworden war, baute ihm der König drei Schlösser, eins für jede Jahreszeit, und gab ihm 40 000 Tänzerinnen, um sich mit ihnen zu vergnügen; dort lebte er in großer Pracht und Herrlichkeit und seine Haupt-Gemahlin war die schöne Yaśodharā. Auch im Kriegerhandwerk tat sich der Prinz hervor und übertraf an Geschicklichkeit alle Bogenschützen.

Eines Tages wünschte der Prinz eine Spazierfahrt durch den Park zu machen, und sein Wagenlenker spannte vier präch-

tige lotusweiße Rosse vor seinen Wagen. Da dachten die Götter: „Die Zeit ist nahe herbeigekommen, daß Prinz Siddhārtha erleuchtet werde; wir wollen ihn das erste Zeichen sehen lassen." Da nahm einer der Götter die Gestalt eines gebrechlichen, grauhaarigen krummgebeugten, schwankenden Greises an und erschien dem Prinzen auf diese Weise, daß dieser und der Wagenlenker ihn erblicken konnten. „Wer ist dieser Mann?" fragte Siddhārtha sogleich, „sein Haar ist nicht wie das anderer Männer". Und da er Antwort erhalten hatte, sagte er: „Schande über die Geburt, daß das Alter alles Geborene treffen soll!" Da wendete er eilig heim zu seinem Schlosse, heftig bewegt im Gemüte. Der König aber, da er vernommen hatte, was geschehen war, ließ große Fröhlichkeit vor dem Prinzen entfalten, damit er vergesse, was er geschaut hatte.

Ein ander Mal erblickte der Prinz auf die gleiche Weise einen Kranken; das dritte Mal aber sah er einen Leichnam; das vierte Mal verwandelte sich einer der Götter in einen Mönch, und obgleich damals noch kein Buddha auf Erden existierte, und obgleich der Wagenlenker eben deshalb weder über Mönche noch deren gute Eigenschaften etwas wissen konnte, so wurde ihm doch durch die Macht der Götter eingegeben zu Buddha zu sagen: „Herr, das ist ein Mann, der sich von der Welt zurückgezogen hat", und er pries in hohen Tönen das weltentsagende Leben.

Von der Zeit an verfiel der Prinz oft in tiefes Nachdenken; und als man ihm die Botschaft brachte, daß Yaśodharā ihm einen Sohn geboren habe, antwortete er nur: „Ein Rāhula ist geboren; eine „Fessel" ist zur Welt gekommen." Und der Sohn ward Rāhula genannt.

Später, da er einstmals in all seiner fürstlichen Pracht durch die Stadt fuhr, rief ein Mädchen ihm nach: „Heil Mutter und Vater und Heil dem Weibe, das einen solchen Mann besitzt!" Der Prinz aber dachte: „Was muß ausgelöscht wer-

den, ehe das Herz glücklich werden kann? Noch heute will ich mein Haus verlassen und der Welt entsagen“ [1]).

Und da er am Abend sein Lager aufgesucht hatte, und seine Tänzerinnen eintraten um ihn mit Spiel und Gesang zu erfreuen, achtete er ihrer nicht, sondern schlief ein. Als er späterhin erwachte, sah er wie die Bajaderen im Saale umherlagen, ermattet und erschlafft, geifernd und schnarchend, mit zerrissenen und hängenden Gewändern. Da überkam ihn Ekel, und sein Schlafgemach kam ihm vor wie ein Friedhof mit lauter Leichnamen.

Da erhob er sich von seinem Lager, rief seinen Diener herbei und befahl ihm, sein Pferd zu satteln. Einen letzten Blick sandte er noch seinem Sohn und seiner schlafenden Gattin; dann ritt er aus seines Vaters Land hinaus, und da er bis an den Fluß Anoma gekommen war, sandte er Diener und Pferd heim. Er wollte nun in die Fremde und Heimatlosigkeit hinaus, und die Götter, die seine Schritte mit Beifall und mit Blumenregen begleitet hatten, stiegen herab und gaben ihm ein Mönchsgewand. Bald kam er zu einer Stadt, wo er von Tür zu Tür ging und bettelte; aber da er zum ersten Male seine Bettelspeise essen sollte, drehten sich ihm die Gedärme im Leibe um vor lauter Ekel. Da sprach er zu sich selbst: „Siddhārtha! Da du ein Prinz warst und in Herrlichkeit lebtest und die leckersten Speisen aßest, da dachtest du: wann wird die Zeit kommen, daß ich mir mein Essen betteln darf? Und wie beträgst du dich nun, da dein Wunsch erfüllt ist?“ Und da er also zu sich selbst geredet hatte, hörte sein Ekel alsobald auf, und er aß seine Speise. Und er begeisterte alle, die ihn sahen; selbst der König der Stadt, Bimbisāra von Magadha, ging zu ihm und bot ihm königlichen Unterhalt an; Siddhārtha aber antwortete: „König! nicht suche ich meiner Sinne Lust; der

1) Der indische Text gibt hier ein Wortspiel mit *nibbuta* „froh“ und *nibbuta* „ausgelöscht“.

Welt habe ich entsagt um der höchsten und vollkommenen Erkenntnis willen." „Wahrlich", erwiderte der König, „du wirst sicherlich ein Buddha werden; aber wenn du ein Buddha geworden bist, so laß deine erste Wanderung in mein Reich gehen."

Im Walde bei Uruvela saßen fünf strenge Büßer; zu ihnen begab sich Siddhārtha und wetteiferte mit ihnen in Bußübungen. Sechs Jahre brachte er mit ihnen zu, und immer strenger ward sein Büßen. Sein Leib ward mager und seine Haut schwarz. Schließlich aß er täglich nur noch ein Sesam- oder ein Reiskorn; aber nun waren auch seine Kräfte zu Ende, und er fiel um wie tot und alle glaubten, es sei aus mit ihm. Nur sein Vater, der König Śuddhodana, wollte nicht glauben, daß er tot sei; denn er war fest überzeugt, daß sein Sohn erst die Buddhawürde erlangen würde, ehe er stürbe. Und bald vernahm er denn auch, daß Siddhārtha wieder zu Bewußtsein gelangt sei; die Asketen aber, bei denen er sich aufgehalten hatte, fanden Aergernis daran, daß der heilige Mann den Weg der Buße verließ. „Aus Kasteiungen erwächst keine Erkenntnis", sagte er, nahm seine Bettelschale und ging hinaus und bettelte wie vorher und nahm seine tägliche Nahrung auf gewöhnliche Weise.

Die Stunde der höchsten Erkenntnis, „die große Erleuchtung" kam ihm unter dem heiligen Baum in Uruvela. Das Mädchen Sujāta, die diesem Baume zu opfern pflegte, hatte gerade viele Wunderzeichen wahrgenommen, und da sie nun hörte, daß ein heiliges Wesen unter dem Baume sitze, ging sie, im Glauben, das sei der Gott des Baumes, hin und opferte ihm Milch und Reis in einer goldenen Schale. Der heilige Mann aß von dem Reis als von einer Speise auf viele Wochen hinaus, denn er wußte, daß er der großen Erleuchtung entgegengehe und lange in Nachdenken versinken würde. Die goldene Schale aber warf er in den Fluß mit den Worten:

„Erhalte ich die Buddhawürde, so wird sie gegen den Strom schwimmen.“ Und siehe, sie schwamm gegen den Strom. Da nahm Siddhārtha unter dem Baume Platz mit den Worten: „Möge meine Haut, meine Nerven und meine Knochen zugrunde gehen, möge mein lebendiges Blut eintrocknen, — nicht will ich von diesem Platze weichen, ehe die vollkommene Erleuchtung über mich gekommen ist.“

Als nun Mārā, der Versucher, der Fürst des Bösen, sah, daß Siddhārtha seine Macht brechen wollte, bereitete er sich zu einem furchtbaren Angriff. Eine Heerschaar von zwölf Meilen Länge stellte er auf — er selbst ritt auf einem Elephanten „Felsblock“, der 150 Meilen hoch war, — das Kriegsgeschrei glich einem Erdbeben und der Angriff einem Sturmwirbel. Die Götter aber priesen den werdenden Buddha mit einem Gesang, der so stark war, daß die Bösen von ihrem Angriff ablassen mußten; und da sie versuchen, ihm in den Rücken zu fallen, so wird ihm das durch seine Allwissenheit offenbar und er sagte: „Nun wird eine gewaltige Kriegsmacht über mich kommen und wird ihre Kraft an mir erproben; fern sind meine Mutter und mein Vater, fern meine Brüder und Freunde; meine zehn Vollkommenheiten aber sind mein Schild und mein Schwert, mit ihnen will ich den Angriff zurückschlagen“. Und Mārā stürmte los mit einem Wirbelwind von Regen und Felsstücken, Waffen, Gluten, Sand und Asche und Finsternis, und seinen Diskus bereithaltend ritt er nun auf seinem großen Elephanten „Felsblock“ auf Siddhārtha ein, indem er rief: „Siddhārtha! weiche von diesem Platz; denn es ist mein Platz, nicht dein Platz“. Aber er erhielt zur Antwort: „Mārā, du hast keine der zehn Vollkommenheiten in keiner ihrer drei Stufen erfüllt, auch die fünf großen Opfer [1])

1) Verzicht auf „Güter, Kinder, Weib, Königsmacht, Leben“ — ungefähr dieselben wie bei Luther: „Nehmen sie den Leib, Gut, Ehr, Kind und Weib“.

hast du nicht gebracht; weder für innere Erkenntnis noch für die Wohlfahrt der Menschen noch für die große Erleuchtung hast du gekämpft; dieser Platz kommt mir zu, nicht dir." Da warf Mārā seinen Diskus, der Felsen zu spalten vermag, gegen ihn; Siddhārtha aber gedachte seiner zehn Vollkommenheiten und die Wurfscheibe des Bösen ward zu einem Blumenkranz auf seinem Haupte, und alle Felsstücke, die gegen ihn geschleudert wurden, verwandelten sich in Blumen, die durch die Lüfte schwebten. Da sagte Siddhārtha: „Mārā, wer ist dein Zeuge, daß du die fünf Opfer gebracht hast?" „Alle, die du hier siehst", antwortete Mārā, und er streckte die Hand aus über seine Heerscharen, und sie bezeugten es und riefen laut, so daß er wie Erdbeben klang. „Aber wer ist dein Zeuge?, fragte Mārā. „Die Erde ist mein Zeuge", antwortete Siddhārtha; und er streckte seine Hand aus und fragte: „Erde! willst du zeugen oder willst du nicht zeugen, daß ich die siebenhundertfältige Gabe gegeben habe?" Und die mächtige Erde dröhnte, daß es wie Donner klang: „Ich bezeuge es!" Da fiel der gewaltige Elephant vor Siddhārtha auf die Kniee, und alles Gefolge des Mārā stob nach allen Richtungen auseinander; und alle Götter kamen mit Blumen und mit Wohlgerüchen und mit Opfergaben herbei und priesen Siddhārtha, daß er Mārā überwunden hatte.

Vor Sonnenuntergang hatte der werdende Buddha Mārā besiegt; und in der ersten Nachtwache unter dem Buddhabaume gelangte er zur Erkenntnis seiner früheren Existenzen, in der zweiten Nachtwache gewann er das himmlische Auge und in der dritten die Erkenntnis der Ursachenreihe. Und während er in seinen Gedanken die zwölf Ursachen entfaltete, vorwärts und rückwärts, da erzitterte das Universum in seinem Grunde bis an die Grenze des Ozeans; und die ganze Welt schmückte sich mit Flaggen und blühte und duftete und leuchtete und klang, und allüberall brach Leben hervor.

Krankheiten wurden geheilt und Ketten gesprengt. Da ward Siddhārtha zum „Buddha", zu dem, der die höchste Weisheit erlangt hat.

Vier Wochen lang saß Buddha unter dem „Baume der Erleuchtung" und drei Wochen lang weilte er in derselbigen Gegend. Am letzten Tage kamen zwei Kaufleute vorbeigezogen; die sahen den heiligen Mann und boten ihm von ihrer Speise. Und da er davon genossen hatte, knieeten sie vor ihm nieder und bekannten ihren Glauben: „Unsere Zuflucht ist Buddha und seine Lehre; nimm uns, o Herr! auf Lebenszeit als deine Jünger an!" Und sie wurden Buddhas erste Anhänger.

Die nächsten wurden jene fünf Asketen, die im Walde von Uruvela seine Brüder in den Bußübungen gewesen waren. Mit seinem inneren Gesicht sah er, daß diese sich in der Nähe von Benares aufhielten, weshalb er den Entschluß faßte, dorthin zu wandeln und ihnen das Gesetz und das Nirvāṇa zu verkündigen. Da sie ihn nun von weitem kommen sahen, beschlossen sie ihm keine Ehre zu erweisen, denn er war ja der Abtrünnigen einer. Da er sich jedoch näherte, mußten sie sich unwillkürlich erheben und grüßten ihn mit Ehrerbietung und nannten ihn „den Ehrwürdigen". Buddha aber sprach: „Nennt mich nicht also; denn ich bin nun ein Tathāgata (Buddha). Ich will Euch die Lehre verkünden, durch welche Ihr noch in diesem Leben die höchste Stufe der Heiligkeit erreicht." Und nun hielt er ihnen eine Predigt über den Weg der Mitte, über das Leiden und über den Weg der achtfältigen Erlösung; das ist die Predigt von Benares, worin die große Erleuchtung [1]) verkündet wird. Fünf Tage sprach er zu ihnen und an jedem der Tage wurde einer der fünf Mönche bekehrt. Am letzten Tage erklärte er ihnen die Lehre

1) Siehe Kap. 13.

der leiblichen und geistigen Erscheinungen und da wurden alle fünf Mönche von aller Unreinheit erlöst.

Seinem Versprechen getreu, den König des Magadhalandes zu besuchen, sobald er die Buddhawürde erlangt habe, zog Buddha nun zur Stadt des Königs Bimbisāra. Und der König zog ihm mit einem zahlreichen Gefolge priesterlicher Männer entgegen und legte sich ihm zu Füßen; und er gab Buddha einen Bambushain zum Geschenk, auf daß er mit seiner Gemeinde darin leben könne, und sie schlugen in diesem Haine ihre Wohnung auf.

Zu dieser Zeit lebte in der Stadt Rājagṛha ein ketzerischer Wanderasket mit Namen Sanjaya, der hatte viele Anhänger, und unter diesen einen, der Śāriputra hieß. Da dieser einen der Buddhajünger auf seinem Bettelgang sah, ward er durch sein Gebahren so ergriffen, daß er fragen mußte, wer sein Meister sei. Da antwortete dieser: „Mein Lehrer ist der große Mönch aus dem Śākya-Geschlechte; und über seine Lehre weiß ich nur dies:

Welche Erscheinungen aus einer Ursache hervorgehen,
Deren Ursache hat der Tathāgata erklärt,
Und ebenso dieser Erscheinungen Aufhebung,
Das ist die Lehre des großen Śramaṇa.

Schon beim Hören dieser Worte gelangt Śāriputra zur ersten Stufe des Nirvāna und die Genossen, denen er diesen Vers mitteilte, wurden ebenfalls bekehrt, so daß sie Sanjayas Weg verließen.

Indessen war es dem alten König Śuddhodana zu Ohren gekommen, daß sein Sohn ein Buddha geworden sei, und sich in einem Walde in der Nähe von Rājagṛha aufhalte; da sandte er einen Boten mit großem Gefolge aus, um ihn nach Kapilavastu heimzuholen. Sie erreichten den Bambushain während Buddha gerade predigte. Dies aber wirkte höchst

verderblich auf ihre Botschaft; denn sie wurden von seiner Verkündigung derartig ergriffen, daß sie alle in das Stadium der Heiligkeit hinüberglitten, in dem Einem die Dinge der Welt gleichgültig sind, und so vergaßen sie gänzlich ihren Auftrag auszurichten. Neunmal geschah das gleiche; schließlich sandte der König einen seiner vertrautesten Männer, dem er im Voraus gestattete Mönch zu werden. Auch dieser ward von der Verkündigung ergriffen, richtete jedoch seinen Auftrag aus.

Als sich nun Buddha seiner Geburtsstadt näherte, geschah es im Mönchsgewand, und seine Mönchsregel forderte, daß er sich durch die Stadt hindurch bettelte vom ersten Hause an. Die Frau, die einst, da er noch weltlich lebte, seine Gemahlin gewesen, erblickte ihn von ihrem hohen Schloß. Sie sah ihren einstigen Gatten bettelnd im Mönchsgewand, aber strahlender in diesem, als er je im Fürstenkleid gewesen war. Und der König Śuddhodana ging hinab zu seinem Sohne und versuchte ihm Vernunft einzureden; nicht schicke es sich für einen Mann so edler Geburt im Bettlerkleide auf die Straße zu ziehen. Buddha aber antwortete: „Dein Stamm, o König, ist königlich; ich aber gehöre dem Stamme der Buddhas an, und alle Buddhas haben stets nur von Almosen gelebt." Und seine Worte erbauten den König so sehr, daß er sofort in das erste Stadium des Nirvāṇa einging. Danach führte der König seinen Sohn auf sein Schloß und alle kamen und erwiesen ihm ihre Huldigung. Nur die verstoßene Gemahlin hielt sich stolz zurück; weshalb sich Buddha selbst in ihre Gemächer begab, und kaum hatte sie ihn gesehen, als sie schon zu seinen Füßen sank.

Im Lande der Mallas, wohin sich Buddha nun zunächst hinwandte, bekehrte er viele dieses kriegerischen Geschlechtes, und unter diesen auch Anuruddha, der einer seiner Lieblingsjünger ward. Gleichzeitig mit jungen Fürsten des Śākya-

geschlechtes begab sich auch ein Barbier zu Buddha, um sich bekehren zu lassen, und da sie nun in Buddhas Nähe kamen, baten sie, um ihren Stolz zu beugen, daß der Barbier vor ihnen eingeweiht werden möge. Unter den Zuerstbekehrten befand sich auch ein reicher Kaufmann mit dem Zunamen Anāthapindika; der bewies seine Frömmigkeit dadurch, daß er einen Hain, Jetavana, kaufte und für Buddha und seine Mönche dort ein prächtiges Kloster erbaute. Bald wurden auch Frauen von der Bewegung ergriffen. Bereits in der siebenjährigen Viśākhā nahm Buddha Zeichen von Bekehrung wahr. Nach ihrer Verheiratung leistete sie der Gemeinde manche Dienste und schließlich errichtete sie ein Mönchskloster, das nächst Anāthapiṇḍikas das berühmteste aller Klöster ward.

Nach einiger Zeit hörte Buddha, daß sein Vater krank sei; da eilte er an sein Sterbelager und machte ihm aller Dinge Eitelkeit so einleuchtend, daß der Vater in das vierte Stadium der Heiligkeit einging und darauf ins Nirvāna. Nun begehrte Buddhas Tante Gautamī in den Orden aufgenommen zu werden; Buddha aber wies sie mit Geringschätzung zurück. Da schnitt sie ihr Haupthaar ab, legte die Kutte an und ging barfuß nach Vaiśālī, wo sich Buddha aufhielt; und da Ānanda die Frauen, staubig und mit wunden Füßen und in Tränen gebadet sah, tat er Fürbitte für sie. Da nahm Buddha auch die Frauen in seinen Orden auf; aber er prophezeite, daß dies großen Verdruß bringen würde: „Meine Lehre würde tausende von Jahren bestanden haben, wenn keine Frauen in den Orden gekommen wären; nun werden Keuschheit und Heiligkeit nicht lange währen, und meine Lehre wird nur 500 Jahre bestehen.“ Bezüglich der Keuschheit hat der weise Mann nicht falsch prophezeit, denn bald gab es Nonnenskandale; aber seine Prophezeiung bezüglich der Dauer von 500 Jahren hat der Buddhismus glücklich überlebt.

Auch eine andere mächtige Frau hat Buddha bekehrt: König Bimbisaras Gemahlin Khemā. Sie war sehr schön und so stolz auf ihre Schönheit, daß sie von Buddha nichts wissen wollte; eines Tages aber, da sie doch mit ihm im Bambushaine zusammentraf, bekehrte er sie durch folgendes Wunder: Er erschuf durch Zaubermacht eine Frauengestalt, die an Schönheit die Königin noch übertraf und durch dieselbe Zauberkraft ließ er diese Gestalt vor den Augen der Königin alle Stadien des Lebens durchlaufen: Jugend, Reifezeit, Alter, Krankheit und Tod; das ergriff die Königin so sehr, daß sie von dem Tage an bereit war, des Meisters Weisheit zu hören und seiner Lehre gewonnen ward.

Die inneren und äußeren Konflikte, die der Schilderung eines Menschenlebens das dramatische, spannende verleihen, fehlen bei Buddha keineswegs. Der seelische Kampf, der seine Jünglingsjahre erfüllt, der ihn veranlaßt, alle Schranken zu durchbrechen und der mit dem großen Seelenfrieden seinen Abschluß findet, ist der natürliche Anfang dieses kämpfenden Lebens; jedoch um eben die Stärke des Seelenfriedens recht hervortreten zu lassen und hervorzuheben, hat die Legende den lehrenden und verkündenden Buddha eine Reihe innere und äußere Kämpfe ausführen lassen, die sicherlich zum Teil auch die Debatten widerspiegeln, die der Buddhismus zur Zeit seines Beginnes mit den bestehenden Richtungen und mit den konkurrierenden Sekten hat bestehen müssen. Durch den Widerstand der ketzerischen Lehrer mit deren versteckten wie offenen Protesten ist den Legenden willkommener Stoff gegeben, des Meisters überzeugende Kraft und magische Gewalt recht ins Licht zu setzen.

Das edlere Element dieser beiden, die Wucht seiner Per-

sönlichkeit, wird oft auf ansprechende Weise hoch über die Kunststücke der Wundertuerei gestellt, selbst wo solche von Buddhas eigenen Anhängern ausgeübt werden. Ein Kaufmann hing eine Holzschale hoch an einer Stange auf um zu sehen, welcher der streitenden Lehrer durch seine Bußkraft hoch genug emporsteigen könnte um sie zu erreichen. Nur Buddhas Jünger stiegen hoch genug; da jedoch der Erhabene solches sah, verbot er es ihnen strengstens: „Dergleichen führt weder zur Bekehrung der Unbekehrten noch zum Fortschritt der Bekehrten." Andererseits aber werden die geschmacklosesten Wunder aufgetischt, die Buddha ausführt, um seine Widersacher zu überzeugen: einmal wie er einen Weg in der Luft zurücklegt und dort ein Feuerwerk von rotem und goldenem Licht losläßt, das die ganze Welt erfüllt, und wie er seine Feinde von den Flammen der Erde verzehren läßt. Ein andermal bei persönlichen Verdächtigungen, als die Ketzer das Mädchen Ciñca veranlassen, sich schwanger zu stellen und Buddha als den Schuldigen anzugeben, ruft Buddha ein paar Mäuse zu Hilfe, die ihre mütterliche Verkleidung offenbaren und da der Betrug nun vor aller Augen offenkundig ist, läßt er sie von den Flammen der Erde verzehren und in die Tiefen der Hölle versinken.

Namentlich aber spielt Gautamas Vetter Devadatta die Judasrolle im Drama der Buddhalegende. Er war Buddhas Anhänger und sogar Vorsteher eines Klosters von 500 Mönchen, als er von Ehrgeiz ergriffen wurde und des ganzen Mönchstandes Vorsteher zu werden wünschte. Er begann damit, daß er Buddha in aller Freundschaft vorstellte, er könne sich nun zurückziehen, und da dieser Vorschlag abgelehnt wurde, fing Devadatta an darüber zu grübeln, wie er seinen Vetter aus dem Wege räumen könne. Er beratschlagte sich mit dem Prinzen Ajātaśatru, einem Sohne des Königs Bimbisāra, der Buddhas getreuer Beschützer war; und um gleich-

zeitig Buddha seiner Stütze zu berauben, gab er dem Prinzen den Gedanken ein, seinen Vater umzubringen und sich selbst auf den Thron zu setzen.

Zu dieser Untat war Ajātaśatru von Geburt an vorausbestimmt, denn da die Königin ihrerzeit mit ihm schwanger ging, hatte sie ein unbezwingliches Gelüste bekommen, von ihres Gatten Blut zu trinken, und er hatte sich auch um ihr Gelüste zu befriedigen zur Ader gelassen. Darum war prophezeit worden, daß der Prinz, der danach geboren wurde, einst seinem Vater nach dem Leben trachten werde; bis jetzt jedoch hatte nichts in seinem Gebahren auf dergleichen hingedeutet. Da er sich nun dem Throne seines Vaters mit dem Schwert in der Hand nahte, ward in aller Herzen diese alte Prophezeiung von neuem lebendig; und da man den König warnte, fragte dieser den Prinzen offen, warum er ihm nach dem Leben trachte. „Um dein Reich zu gewinnen", antwortete Ajātaśatru. Da nahm der Vater seinen Sohn in seine Arme, küßte ihn und sagte, daß er darum keine Untat zu begehen brauche, denn gerne überließe er ihm sein Reich; und kurze Zeit darauf ließ er Ajātaśatru zum König ausrufen.

Dies war jedoch für Devadattas Ränkesucht nicht genug. Er verleitete nun den jungen König dazu, seinen Vater einzusperren und ihn verhungern zu lassen. Die Königin jedoch besuchte ihren Gatten im Gefängnis und brachte ihm heimlich Speise, — zuletzt, da das stets entdeckt wurde, indem sie sich in Honig badete und ihn mit ihrer Haut ernährte. Jedoch ward der Gefangene nicht, wie in der Sage von Pero und Cimon, um dieser Gattenliebe willen frei gegeben. Die Tragödie dieses indischen König Lear wird schrecklich zu Ende gespielt, indem der junge König seines Vaters Füße verstümmeln läßt, wobei dieser den Tod findet.

Gegen Buddha selbst richtet Devadatta seine Angriffe mit Hilfe von Soldaten des Königs, deren Anführer den

heiligen Mann in seinem Kloster töten sollen; danach sollen sie ihren Anführer töten, und darauf will er sie selbst töten lassen, sodaß die Spur des Verbrechens vertilgt ist. Da sich der Anführer jedoch Buddha nähert, fühlt er sich so von dessen Persönlichkeit überwältigt, daß er sein Vorhaben nicht ausführt, sich bekehren läßt und seine Sünde bekennt, sodaß er erlöst wird, und nun seinerseits die andern Soldaten bekehrt.

Ein andermal wurde ein Elephant auf Buddha gehetzt — nicht ohne zu Hilfenahme einer gehörigen Portion Arrak —; als aber das berauschte Tier sich auf ihn stürzen will, kam gerade eine Mutter, die mit ihrem Kinde über die Straße schritt, zwischen ihn und das wütende Tier, so daß diese dem Angriff augesetzt ward. Da rief Buddha dem Tiere zu: „Die 16 Liter Arrak, die du heute früh bekommen, hast du nicht erhalten, um anderen als mir Schaden zuzufügen; hier bin ich! verschwende deine Kräfte nicht an geringe Dinge." Da jedoch der Elephant Buddhas Stimme hörte, verließ ihn der Rausch augenblicklich; still trat er vor den Meister hin und erzeigte ihm alle Ehrfurcht; und Buddha ermahnte ihn, niemals zu töten und zu hassen, sondern sich stets gütig gegen alle zu erzeigen.

Auf diese Weise scheiterten alle Mordversuche; Buddha aber sollte noch größere Siege gewinnen. Der König Ajātaśatru vermochte in seiner Seele keinen Frieden zu finden und konnte, seit er seinen Vater umgebracht hatte, nicht mehr schlafen. Bei Aerzten suchte er Hilfe und bei Lehrern suchte er Trost; niemand aber konnte ihm helfen, obgleich jeder seiner Höflinge seinen Lehrer hatte, den er ihm empfahl. Nur Jīvaka schwieg stets still, wenn der König ihn um Rat befragte. Schließlich ließ er sich doch zu einer Antwort bewegen und sagte nur: „Buddha". Die Antwort aber half; die Ratschläge, die Buddha ihm erteilte, waren „wie Lichter von tausend Lampen", und bald lag der König dem Meister zu

Füßen. „Ich hatte Buddhas Güte nicht gekannt", sagte er; „ich war ein Gefangener; fünffältig ist nun meine Freude; lieber will ich mein Leben missen als seinen Schutz".

Von der Zeit an entzog der König Devadatta und seinem Kloster seinen Schutz und seine 500 Mönche verließen ihn. Da versuchte er sein Glück zu machen, indem er neue Ordensregeln im Stil der alten Askese aufstellte und so gewann er neue Anhänger und brachte eine Spaltung in die Gemeinde. Einmal jedoch, während er schlief, gelang es Zweien von Buddhas Jüngern, die Abtrünnigen zurück zu erobern; wovon Devadatta den Tod hatte. Einige sagen, daß er von den Flammen der Erde verzehrt ward, aber vor seinem Tode doch noch Buddha bekannte. — Devadatta ist sicherlich eine historische Persönlichkeit, denn es hat lange eine strengere Ordensregel gegeben, die seinen Namen trug.

Dies war Buddhas härtester Kampf im Mannesalter. Seine späteren Jahre verstrichen in Frieden; und noch auf seinem Sterbelager bekehrte er Ketzer zu seiner Lehre.

Die Legenden und das Christentum.

Daß diese Legenden nicht aus der Luft gegriffen sind, sondern großenteils auf brahmanische Mythologie fußen, ist bereits erwähnt worden. Umsomehr muß man den buddhistischen Geist bewundern, der diesen fremden Stoff so zu durchsetzen und ihm seinen Charakter zu verleihen vermochte. So selbstsicher und selbstbewußt hat der Buddhismus mitten im Wirrwarr aller indischen Religionen dagestanden. Selbst eine so phantastische und ungeheuerliche Erzählung wie über Buddhas Versuchung, wird voller Religion, wenn man Buddhas Frage an den Versucher hört, ob er das Recht der großen Opfer besitze, um ihn von seinem Sitz zu vertreiben. Und will man menschliche Größe in dramatischer Entfaltung sehen, so betrachte man das Gespräch zwischen dem königlichen Vater und seinem Sohne, der auf der Straße bettelt, sowie den Stolz, mit dem der Sohn auf seine Buddhaabstammung hinweist, sowie darauf, daß es stets Buddhabrauch gewesen sei, seine Speise zu erbetteln.

Wohl verstehen läßt sich, daß dergleichen Erzählungen im Heidentum, dessen geistige Nahrung Mythen und Fabeln gewesen waren, die entweder zu niedrig standen um erbaulich wirken zu können oder zu hoch um verstanden werden zu können, ihre Mission gehabt haben. Die fromme Kunde von dem heiligen Mann, der weltentsagend, heimatlos umherwandernd,

Frieden gefunden hat, weil er auf alles, was die menschliche Seele bestricken kann, Verzicht geleistet hat, und der weise ist, weil nichts als Ernst in seiner Seele wohnt, nichts, das nicht rein und gütig und friedlich wäre — das ist etwas, das die Menschen verstehen, und wovor sie sich beugen. Und sicherlich sind allein durch diese Erzählungen viele für den Buddhismus gewonnen worden; Leute, die vom Lehrinhalt des Buddhismus nichts verstanden haben, aber doch durch das, was sie über Buddha hörten, ein persönliches Ideal erhielten.

Und immer mehr und mehr wußte man im Laufe der Zeiten über den Vollkommenen zu erzählen. Alles, was sich überhaupt erzählen läßt, wurde nach und nach von ihm erzählt. Durch seine zahlreichen Wiedergeburten, die ihn durch alle Reiche des Lebendigen führten, wurde es leicht, Buddha in allen Fabeln oder Märchen, die man kannte, als handelnde oder leidende Person auftreten zu lassen, wenn sie sich nur dem moralischen Gedankengang, in dem der Buddhismus denkt, einfügen ließen. Dadurch erhielt die buddhistische Verkündigung ihr volkstümliches Gepräge und ihre weite Verbreitung in den Schichten des Volkes, während die eigentliche Entwickelung der Lehre durch Predigten und Diskussionen vor sich ging. Und mit der Verbreitung des Buddhismus gingen diese Geschichten von Land zu Land und wurden ein Teil des Erzählsstoffes aller Welt, auch in außerbuddhistischen Ländern, so wahr wie die indischen Märchen ihren Weg zu den Persern und Arabern fanden und von diesen mit in das bunte Gewebe der 1001 Nacht hineingesponnen wurden.

Von der eigentlichen Buddhalegende findet sich jedoch wenig oder nichts unter den arabischen Märchen; sie ist jedoch auf anderem Wege über die Grenzen des Buddhismus hinausgelangt, ja ins Christentum hineingeraten, sodaß man ahnungs-

los zur Erbauung für Christen von einem Heiden erzählte. Das geschah in einem Roman, der im Mittelalter überall in Europa gelesen wurde, und der gewiß mehr als eine Christenseele auf dem Wege der Entsagung gestärkt hat. Er heißt Barlaam und Josaphat.

Es war einmal ein Königssohn in Indien, der Josaphat hieß. Als er zur Welt kam, war er das schönste Kind, das man sich denken konnte; und sein Vater, der König Abenner, erwartete sich Großes für seinen Sohn; der Oberste der Sterndeuter jedoch prophezeite, der Knabe werde in einem andern Reich als dem seines Vaters berühmt werden, und er werde sich derjenigen Religion anschließen, die sein Vater verfolgte. Da der Prinz heranwuchs, schien diese Prophezeiung auch in Erfüllung zu gehen, denn er verfiel oft in schwermütige Betrachtungen. Um nun seinen Sohn vor den Eindrücken, die diese Schwermut verschlimmern könnten, zu bewahren, ließ der König ein prächtiges Schloß für ihn erbauen, weit weg von der übrigen Welt. Kein Unbekannter durfte dort Einlaß erlangen; nur schöne und fröhliche Menschen durften in der Umgebung des Prinzen verkehren und niemand durfte ihm etwas über das Elend der Welt mitteilen oder sonst seine Gedanken auf ein Jenseits hinleiten.

Indessen wurde der junge Königssohn immer schwermütiger, so daß es notwendig wurde, ihn in die Umgebung des Schlosses Ausflüeg machen zu lassen. Auf einem dieser Ausflüge sah er durch eines Dieners Unachtsamkeit zwei Männer, von denen der eine blind und der andere aussätzig war. Der Diener, den der Prinz fragte, was das für Männer seien, versuchte wohl allerlei Ausreden, aber nun hatte der Prinz das Elend der Welt mit Augen gesehen. Noch tiefer ging es ihm zu Herzen, da er einmal einen Greis sah und erfuhr, daß Alter und Tod aller Menschen Los sei. Da dachte er: „Bitter ist unser Leben und voller Schmerzen und Leiden,

wenn alles sich so verhält. Wie kann ein Mensch unbekümmert leben, wenn er stets vom Tode umdroht ist, und nicht einmal weiß, wann er kommt. Wie vermöchten wir auch zu wissen, ob der Tod uns in ein Nichts auflöst, oder ob er uns in ein neues Leben in einer andern Welt einführt." Von diesem Zweifel wurde er jedoch befreit, da der christliche Einsiedler Barlaam zu ihm kam und ihm die Erlösungsbotschaft des Christentums verkündigte.

Diese machte auf den jungen Prinzen solchen Eindruck, daß er der Welt den Rücken kehrte und sich dem Christentum und dem Mönchstand weihte. Jammern und Wehklagen brach im Lande aus, da man des jungen Fürsten Entschluß vernahm; vergebens versuchte auch sein alter Ratgeber Barachias, dem er die Regierung übergeben hatte, ihn durch Vernunftgründe zurückzuhalten: wenn es nun seine Absicht sei, seinen Nächsten als sich selbst zu lieben, so könne er das ja auch als König tun; und sei Regieren ein Hindernis für diese Nächstenliebe, wie könne er dann einem anderen befehlen die Regierung zu übernehmen? Selbstverständlich war jedoch alles umsonst. Eines Nachts schrieb Josaphat einen Abschiedsbrief an sein Volk, worin er es zur Gottesfurcht ermahnte, hinterließ diesen Brief in seinem Schlafgemach, verließ freudigen Herzens seinen Palast und wanderte in die weite Welt hinaus. Unter seinem Fürstenkleid hatte er ein härenes Gewand getragen, das ihm Barlaam gegeben hatte; dies ward nun sein einziges Kleid, denn seine prächtigen Gewänder schenkte er einem armen Mann, den er in der Nacht besuchte.

Jedoch hatte Josaphat manche Probe zu bestehen, ehe er die volle Gnade erwarb. Seine Untertanen setzten ihm nach und brachten ihn sogar auf kurze Zeit in sein Reich zurück; schlimmer aber war, daß sein Vater Abenner mit dem Zauberer Theudas [1]) verabredete, daß dieser ihn durch seine

1) In dem Namen Theudas ist Devadatta erkennbar.

Zauberkünste zur Fleischeslust verlocken und von seinen Vorhaben abschrecken sollte. Aber alles, was Theudas unternahm, war umsonst; er versuchte ihn mit Weibern und entzündete das Feuer der Wollust in seinem Leibe; auf seinem nächtlichen Lager überfiel er ihn mit seinem satanischen Heer. Schmachvoll aber mußte er wieder abziehen: „so jämmerlich und schwach sind wir", rief Theudas aus, „daß wir nicht einmal diesen einen Jüngling zu besiegen vermögen." Bald sollte jedoch Theudas eine noch größere Macht dieses Jünglings erfahren; denn Josaphat verkündigte ihm das Christentum und rief ihn zu Buße und Besserung; auch seines Vaters Widerstand brach er durch Christi Kraft und führte ihn auf den Weg zur Seligkeit. So wandelte Josaphat wie ein Engel auf Erden; in beständig strengerer Entsagung, stets in freimütiger Verkündigung, immer im Kampf mit dem Versucher und dem Teufel, bis er schließlich draußen in der Wüste ein seliges Ende fand. Aber sogar sein Leichnam bekehrte noch manchen Ungläubigen, denn seine, von den Getreuen aufbewahrten Reliquien waren voller Wunder- und Heilkraft.

Dies ist leicht erkennbar Punkt für Punkt die Buddhalegende, und es läßt sich leicht verstehen, daß sie im katholischen Mittelalter auf christlichem Boden sehr wohl gedeihen konnte, da das Christentum sich mit dem Buddhismus darin begegnete, in der Weltentsagung den Weg zur Seligkeit und zum höchsten Ideal des Lebens zu sehen. Obwohl der Buddhismus hier nur ein untergeschobenes Kind ist, hat er doch mit den eigenen Kindern des Christentums täuschende Aehnlichkeit. So wie das Leben des heiligen Franz von Assisi erzählt wird, ist er ja auch ein Josaphat, der in Pracht und Herrlichkeit der Welt geboren, der Welt den Rücken kehrt, auf die Straßen hinauszieht und seine Kleider verschenkt. Nur daß für Franz Christus der Mittelpunkt war, bei Josaphat nur Staffage.

Daß jedoch eine solche christliche Uebermalung einer buddhistischen Legende ein derartig christliches Aussehen zu verleihen vermag, daß man, solange die moderne Forschung den eigentlichen Zusammenhang der Sache noch nicht nachgewiesen hatte, keinen diesbezüglichen Zweifel hegte, legt ein merkwürdiges Zeugnis davon ab, in welch hohem Grade die Lebenseindrücke und der Lebenswandel den Kernpunkt einer Religion ausmachen. Wo dieses, wie im mittelalterlichen Christentum und im Buddhismus, sich gleich abspielt, läßt sich kaum wahrnehmen, in welcher der beiden Religionen man sich befindet, und es lassen sich Glaubenssätze und Theorien mit historischem und kultischem Hintergrund hinüber und herüber versetzen, ohne daß dies — wie bei Barlaam und Josaphat zu sehen ist — die Handlung besonders beeinflußte. Die Schlüsse lassen sich also nach Belieben ziehen, wie man will und man kann entweder sagen: so nah stehen sich also Buddhismus und Christentum, daß der Buddhismus mit dem, was man historisches Christentum genannt hat, verwechselt werden kann; oder: wie fern muß nicht das, was das katholische Mittelalter Christentum nannte, von wirklichem Christentum entfernt sein, da es sich so leicht mit Buddhismus verwechseln ließ!

Nur in einem Punkt ist die Buddhalegende bei ihrem Umpflanzen ins Christentum im Kern verändert worden. Buddha gelangt zur höchsten Erkenntnis durch eigene Kraft und eigenes Sinnen, während Josaphat die Botschaft der Erlösung von außen her erhält; sehr geschickt wird der Asket, der in der buddhistischen Erzählung nur als eine zum Nachdenken anregende Erscheinung wirkt, in der christlichen Legende als Ueberbringer der Erlösungsbotschaft, der den Prinzen zur Bekehrung ruft, eingeführt, und nun wird ihm eine ausführliche Darstellung des Christentums des 6. Jahrhunderts in den Mund gelegt. So alt ist die Legende nämlich auf christlichem Boden in ihrer ersten griechischen Gestalt;

von da aus hat sie sich durch Latein und die europäischen Volkssprachen weiter verbreitet und orientalisches Christentum mit seinen asketischen und asiatischen Idealen mitgebracht.

Zu einer ähnlichen Erzählung hätte sich die Buddhalegende sicherlich auch ausgestaltet, falls sie zur Zeit der Apostel auf christlichen Boden gelangt wäre und sich mit den Christuserzählungen der Evangelien vermischt hätte. Das eigentliche Motiv der Erzählung von dem reichen Jüngling, der abgeschnitten von allen Einflüssen der Welt gehalten wurde und durch das Schauen des vierfältigen Elendes der Welt zur Bekehrung gelangte, würde sich da gewiß geltend gemacht haben, und man hätte damit Jesu Jugendgeschichte, die große Lücke in der evangelischen Erzählung, bequem ausfüllen können. Dieses Motiv jedoch fehlt in den Evangelienerzählungen total, und ihr Fehlen ist das beste Zeugnis davon, daß die Erzählungen über Jesus nicht unter buddhistischem Einfluß gestanden haben, wie man hie und da geneigt gewesen ist, zu glauben. Namentlich hätte sich Professor Seydel, der in der großen Zeit der mythologischen Vergleichungen in den sechziger und siebziger Jahren aus dem evangelischen Bericht eine Reihe Entlehnungen aus den Buddhalegenden machen wollte, wundern sollen, daß das Hauptmotiv fehlte, und daß nur solche Stoffe aufgenommen worden sind, die — wenn sie überhaupt entliehen sein sollten — ebenso gut von wo andersher geholt worden sein konnten. Soll die jungfräuliche Geburt geliehen sein, warum dann nicht aus der viel näher liegenden griechischen Mythologie, die nach dieser Richtung hin genügendes darzubieten hat, und noch dazu wirklich jungfräuliche Geburten, während Buddhas Mutter doch eine biedere Ehefrau war, die mit einer himmlischen

Leibesfrucht begnadigt ward. Und soll die Versuchungsgeschichte geliehen sein, warum dann nicht von den Persern, die den hellenistischen Juden so nahe standen, und die in ihrem Avesta eine Versuchung Zarathustras besaßen, die der des Evangeliums viel mehr gleicht, und worin der Teufel dem Propheten die Herrschaft über alle Reiche der Welt verspricht, wenn er vom guten Gesetz der Mazdaanbeter abweichen wolle?

Selbst der weit kritischere Holländer van den Bergh van Eysinga will Entlehnungen nachweisen oder doch jedenfalls vermuten, auch wo kein zwingender Grund vorliegt so weit zu greifen. Daß das Kind Buddha verloren ist und von seinem Vater in Betrachtungen versunken wiedergefunden wird, weshalb der Vater dem Kinde huldigt, braucht nicht durchaus an Jesus im Tempel zu erinnern, wie es auch nur eine dürftige Parallele zu Jesu Taufe ist, daß Buddha unwillig und nur „weil es sich ziemt" seiner Mutter in den Tempel folgt. Denn, sagt er, es ist kein größerer Gott als ich selbst, — was auch eine Stimme im Tempel bekräftigt. Will man hier überhaupt eine Parallele ziehen, so müßte man eigentlich gerade bemerken, daß Buddhas Gemütszustand gerade in völligem Gegensatz zu Jesu Demut bei der Taufe steht.

Wir hörten, daß ein Weib Buddhas Vater und Mutter und Geschlecht selig pries und daß der Gepriesene eine Reflexion über diese Seligpreisungen anstellte. Dieser Zug hat manche an die Erzählung in Luk. Kap. 11 erinnert, wo ein Weib Jesu Mutter seligpreist, sowie an die Worte, die Jesus an diese Seligpreisung anknüpft. Daß jedoch das Seligpreisen der Eltern eines Menschen im Orient wie in der Antike eine gewöhnliche Form der Bewunderung ist, bedenkt man dabei nicht. Warum weist man nicht auf Odysseus und Nausikaa hin? „Dreifach selig dein Vater und deine ehrwürdige Mutter, dreifach selig Schwestern und Brüder". Und daß

eine prophetische Gestalt eine solche Huldigung von sich weist und statt dessen die Erlösung betont, ist nur natürlich; — und zwar jeder nach seiner Eigenart: Christus auf die Erlösung, die er bringt; Buddha auf die, die er sucht.

Daß ein solcher Mann Jünger wirbt, braucht auch nicht besonders zu Vergleichen herauszufordern, ebensowenig wie man notwendigerweise an das samaritanische Weib denken muß, weil Buddhas Schüler Ananda einmal ein Weib um einen Trunk Wassers bittet, und da sie ihm diesen weigert, weil sie aus einer andern Kaste sei, mit den schönen Worten erwiderte: „Nicht begehrte ich deine Kaste zu wissen; einen Trunk Wassers begehrte ich von dir."

Namentlich hat man eine Aehnlichkeit zwischen Simeons Seligpreisung des Jesuskindes mit des Brahmanen Asita Prophezeiung der Buddhawürde für das Gautamakind finden wollen. Richard Pischel, der sonst ein scharfes Auge hatte, gehörte zu denen, die diese Aehnlichkeit hervorheben. Wir wollen sie näher betrachten: Bei Lukas heißt es von Simeon, daß er ein frommer und gottesfürchtiger Mann war, der auf den Trost Israels wartete, daß der Geist ihn in den Tempel trieb, daß er das Kind in seine Arme nahm, Gott lobte und sprach: „Herr nun lässest du deinen Knecht in Frieden dahin fahren, wie du gesagt hast, denn meine Augen haben deinen Heiland gesehen, welchen du bereitet hast vor allen Völkern, ein Licht zu erleuchten die Heiden und zum Preis seines Volkes Israel." Dem entspricht im indischen Text (wenn man ihn aus den verschiedenen Quellen zusammenstückt): „Der große Seher Asita kam mit Hilfe des Windes in das Schloß in seinem Durst nach dem ausgezeichneten Gesetz." „Er nahm das Kind in seine Arme und stand in tiefen Gedanken". „Nun ist meine Zeit da, daß ich dahinfahre", sagte er; und über das Kind: „Er wird wie eine Sonne der Erkenntnis leuchten und das Dunkel alles Blendwerkes auf der Welt

verjagen." Pischel hat hierbei namentlich der Umstand interessiert, daß der Asket vom Wind (*vāta*), was griechisch zu p n e u m a, das sowohl Wind als Geist bedeutet, werden konnte, auf das Schloß geführt wurde. Jedoch wie sehr fehlt bei dieser Analyse der Sinn für das historische Konkrete! Ebenso wie es etwas ganz gewöhnliches ist, daß die indischen Brahmanen die Kraft besitzen, sich vom Winde tragen zu lassen, ebenso ist es typisch jüdisch und völlig davon verschieden, daß die gläubig Ergriffenen „vom Geiste getrieben" werden. Dieser Ausdruck kommt ja immer und immer wieder vor. Da Christus vom Geist in die Wüste getrieben wird — ist es da vielleicht auch das mißverstandene indische *vāta*? Und weiter: wie sollte ein buddhistischer Seher anders geschildert werden als ein Mann, der nach dem Gesetz dürstet, nämlich nach dem dhamma, dem Gesetz, das Buddha verkündigte; ebenso natürlich ist es, den jüdischen Greis als gottesfürchtigen und frommen Mann zu schildern, der Israels Trost erwartete. Simeon war nicht der einzige, der wartete. Und was sollte er anderes tun als das Kind auf seine Arme nehmen und sagen, daß es eine große Leuchte sein werde? Für den Buddhisten ist dies eine geläufige Redewendung, worunter verstanden wird, daß die Illusionen verjagt werden mögen, sodaß das Leben in seiner Nichtigkeit erkannt wird; in Simeons Mund sind es prophetische Worte, die bis auf Jesaias und die Psalmisten zurückgehen. — Und schließlich die Worte der Greise über ihr Alter! Wie wenig diese miteinander zusammenhängen, hat Pischel selbst eingesehen, indem er einräumt, daß sie ja das direkt Entgegengesetzte ausdrücken: der eine sagt, daß er nun sterben könne, denn er habe den Heiland gesehen; der andere, daß er sterben werde, ehe das Kind Buddha werden würde.

Nein, will man in diesen beiden Erzählungen Parallelen sehen, so müßte man erst all die hunderte von Fällen durchneh-

men, wo alte Männer und Weiber, Seen, Hexen, Seher und Sterndeuter ihre Prophezeiungen über neugeborene Kinder — hochgeborene oder auf irgend welche Art auserkorene — aussprechen; dann müßte man betrachten, wie indische Voraussetzungen die eine Erzählung auf ihre bestimmte Art und Weise geformt haben, während der jüdische Hintergrund der andern ihren bestimmten Charakter verleiht; und wäre das getan, so könnte man sich schließlich einen Augenblick darüber verwundern, daß beide Erzählungen trotzdem einige Aehnlichkeit aufweisen.

Und hiermit sind die Aehnlichkeiten, die van den Bergh van Eysinga einräumt, indem er natürlich die Versuchungsgeschichte herbeizieht und auch den Weltenbrand (ein persisches Motiv, das beinahe in allen Religionen spukt, am schwächsten im Buddhismus und im Christentum) nicht vergißt, erschöpft.

Nur zwei Erzählungen, die einiger Erwägung bedürfen, stehen noch aus. Die eine ist die Erzählung in der Jātaka-Sammlung über einen Asketen, der mit der Kraft seines Glaubens über das Wasser des Flusses wandelt, jedesmal aber, wenn sein Glaube schwankt, bis an die Kniee einsinkt. Freilich ist es etwas Gewöhnliches, daß ein Asket kraft seiner Buße Herr über die Elemente ist und je nach seiner Glaubensstärke diese Herrschaft über die Natur erringt; — jedoch ist es ungewöhnlich, daß dergleichen von Juden berichtet wird, und darum eben stutzt man über die Erzählung von Jesus, der auf dem Wasser wandelt und von Petrus, der einsinkt, weil ihm der Glaube fehlt. Will man hier eine Anleihe annehmen, so wäre das vielleicht kein Fehlschluß; — das Christentum wird nicht ärmer, wenn es diese Geschichte einbüßt.

Einen anderen, viel menschlicheren Zug jedoch, den zu missen das Evangelium wirklich ärmer machen würde, ist die Erzählung von dem Scherflein der armen Witwe — das rei-

zende kleine Bild, von dem Wellhausen mit Recht sagt, daß es viele Wunder aufwiegt. Zu diesem existiert wirklich im Buddhismus ein Seitenstück: Eine Witwe tritt an die heilige Stätte, und, da sie ein wenig von der Opferspeise genossen, spricht sie in ihrem Herzen „während die andern kostbare Gaben geben, so habe ich Aermste nichts zu opfern." Da besinnt sie sich, daß sie noch zwei Kupferschillinge besitzt, die sie auf einem Misthaufen gefunden. Diese opfert sie nun dem Priester als ihre Opfergabe. Der Opferpriester aber, der den Menschen ins Herz sieht, achtet nicht der reichen Geschenke der anderen, sondern sieht nur die Glaubenstreue, die im Herzen des armen Weibes wohnt, und singt ihr zu Ehren ein Loblied. Das tut ihr wohl, und sie versteht nun, daß ihre geringe Gabe ebenso wohlbehaglich ist wie wenn die Reichen reiche Gaben geben von ihrem Ueberfluß und sie wünscht, ihre gute Gabe möge wohl belohnt werden. Ihr Gebet wird erhört und bereits auf dem Heimweg begegnet ihr der König des Landes, der eben von der Bestattung seiner Gattin kommt, und erhebt sie zu seiner Gemahlin.

Hier ist ja die Aehnlichkeit mit der Witwe im Evangelium (Markus 12, 41—44), deren geringe Gabe höher geschätzt wird als die großen Gaben der Reichen, vorhanden, freilich jedoch mit der Hinzufügung, die die ganze Erzählung ihres Liebreizes beraubt, daß das Lob des Priesters bei der Witwe ein ziemliches Maß Selbstzufriedenheit hervorruft, und daß sie noch obendrein auf Märchenart damit belohnt wird, Königin des Landes zu werden. Hier wäre es wertvoll, Aufschlüsse zu erhalten über den psychologischen Verlauf, durch den dieses banale Märchen alle überflüssigen Momente ausgeschieden hat und seine Lobpreisung des Scherfleins der Witwe zu den schönen und echten Worten in Jesu Mund werden ließ: „Diese arme Witwe hat mehr in den Gotteskasten gelegt, denn alle die eingelegt haben; denn sie haben alle von

ihrem Uebrigen eingelegt; diese aber hat von ihrer Armut alles, was sie hatte, ihre ganze Nahrung, eingelegt".

Man braucht hier überhaupt keine Wandlung anzunehmen. Die Vorstellung liegt nahe, daß die indischen Priester, deren erster und letzter Gedanke Opfergaben waren, und die durch ihre Hymnen und Erzählungen diese stets mehr und mehr in die Höhe zu schrauben suchten, nach und nach gelernt hätten, sich auch an den geringeren Gaben, woher sie auch kommen mochten, genügen zu lassen und durch derartige Erzählungen anzulocken. Das wäre nur echt indische Taktik. Und das Motiv der Erzählung lag vor: es fällt zusammen mit dem absoluten Hervorheben der Bedeutung des Unansehnlichen. Dieser Gedanke gehört jedoch auch dem Christentum an und findet sich überall in Christi Rede, wo stets der innere Wert dem äußeren gegenüber gestellt wird. Jedoch eben diese Uebereinstimmung in der Denkweise macht den Gedanken einer Entlehnung überflüssig.

Und hat man diese Aehnlichkeit betrachtet, so sieht man auch den Unterschied in beiden Erzählungen um so deutlicher hervortreten; die indische lehrt uns den Wert der christlichen schätzen. Wie wohltuend wirkt es — und wie schön ist es — daß dieses arme Weib im Tempel zu Jerusalem weder Lob hört noch sich ihres eigenen Wertes bewußt wird, und daß wir nichts davon hören, daß ihr äußerer Lohn beschеert ward!

Andere Erzählungen in der buddhistischen Literatur kommen den Evangelien näher. Die Rasavāhinī, die ihrer jetzigen Gestalt nach sicher nachchristlich sein muß, enthält zwei Legenden, die bei uns sofort Erinnerungen wach werden lassen.

Die eine handelt von einem Bettelmönch, der sich auf-

erlegt hatte, in jedem Haus, wo er bettelte, nur ein einziges Reiskorn als Gabe anzunehmen, so daß er von seiner ganzen Bettelei nur eine Handvoll Reis erhielt. Da er nun späterhin am selbigen Tage vor die Stadt hinausging um zu predigen, sammelte sich eine große Schar Menschen um ihn und diese sättigte er mit dieser Handvoll Reiskörner, denn durch die Bußtat, die der Bettelmönch vollbracht hatte, enthielt jedes der Reiskörnchen soviel Sättigung, wie die Portionen, die sonst ein Bettler gewöhnlich davon trägt.

Die andere Erzählung ist im selben Stil. Ein Kaufmann in Pāṭaliputra bekam auf einer seiner Reisen den Meister zu sehen und ward so von ihm eingenommen, von seiner Schönheit und Vollkommenheit, daß er ihn zu einer Abendmahlzeit einlud; jedoch „die Heiligen enthalten sich der Speise zu unrechter Zeit", und Buddha wollte daher nichts anderes als einen Trunk Traubensaft mit Zucker genießen. Da nun der Kaufmann mit seinen Genossen weiterzog, kamen sie in einen Wald, und es zeigte sich, da sie durstig geworden waren, daß das Wasser in den Behältern verdorben war. Wie jedoch der Kaufmann seinen Behälter öffnete, fand er ihn voll des süßesten Weines, und zwar des Weines, mit dem er Buddha erfrischt hatte. Im frohen Erstaunen über dieses Wunderzeichen rief er nun die andern herbei und verkündigte ihnen die Wunderkraft des großen Weisen: „aus reinem Herzen schenkte ich Buddha einen Trunk und diese Gabe trägt nun Frucht." Dann ging er zu Buddha und verehrte ihn und ließ sich von ihm im Gesetz unterweisen. Von der Zeit an gab er Almosen und vollbrachte andere gute Taten, und nach seinem Tode wurde er im Himmel wiedergeboren, in der 12 Meilen langen, goldenen Wohnung, wo er mit allen Göttern und himmlischen Weibern sich versammelte.

Ob diese Erzählungen Ausläufer der evangelischen Be-

richte über die Speisung in der Wüste und über die Verwandlung des Wassers in Wein sind — Wundertaten, die bei den buddhistischen Mönchen augenblicklich Glück gemacht haben würden — oder ob die Erzählungen von der andern Seite herübergekommen sind, oder ob wir an beiden Orten ein Wandermotiv vor uns haben, das zu bestimmen fehlen uns vollständig zeitliche Anhaltspunkte. Interessant ist es, wie stark die Parallelen das Gepräge derjenigen Religion tragen, in der sie auftreten. Im Christentum: das Schaffen des freien Geistes, das unbeabsichtigte Empfangen, — die Widerspiegelung der Gnade in den Wundern. Im Buddhismus: Verdienst und Wiedervergeltung; äußerer Lohn für äußere Tugend; Bußkraft, die der Mensch selbst in die Dinge, die er berührt, hineinlegt; Wunderzeichen, die er selbst hervorgerufen, sowie ein Aufrücken in der Seelenwanderung als weitergehende Folgen seiner Verdienste.

Eben auf diese Weise fällt der Unterschied stets auf: für den Geschmack der Inder werden die Begebenheiten in den christlichen Erzählungen stets ungenügend motiviert sein, und uns Christen werden die indischen Erzählungen — sogar vom rein ästhetischen Gesichtswinkel aus — beinahe unerträglich wohl motiviert vorkommen.

Der werdende Buddha.

Der alte indische Gedanke von der unbegrenzten Macht des Menschen, den wir aus den Opfertheorien und der philosophischen Erlösungslehre kennen, erstreckt sich demnach also bis in den Sagenkreis des Buddhismus hinein. Und das ist keine zufällige Nachwirkung; nein, dieser Gedanke ist in dem Grad Prinzip des Buddhismus, daß die ganze Vorstellung über Buddhas Entstehen und Buddhas Kommen über sie geformt ist.

Denn woher kommt Buddha? — Aus dem Himmel der Zufriedenen, hörten wir. Aber wie ist er dahin eingelangt? Eben hier hat der Buddhismus seine eigentümliche Antwort. Auch das Christentum stellt ja die Frage, wo und was Christus war, ehe er auf die Erde herabkam; und die Kirche hat vom Prolog des Johannes-Evangelium anfangend bis zu den Spekulationen der Romantik wieder und wieder versucht, diese Frage zu beantworten, indem sie Christus in seiner früheren Existenz als einen Teil oder eine Form der Gottheit darstellt, als eine Art göttlicher Potenz oder göttlicher Persönlichkeit.

Auch auf indischem Grund konnten derartige Betrachtungen gedeihen. Im jetzigen Hinduismus, derjenigen Gottesverehrung, die ungefähr zu Buddhas Zeit den alten Vedabrahamismus abzulösen begann, gehört es zu den

Grundvorstellungen, daß die Gottheit, namentlich der Gott Viṣṇu, wieder und wieder auf die Erde herabgestiegen ist und sich offenbart hat, bald in Tier-, bald in Menschengestalt, immer aber als siegreicher Erlöser. Diese Inkarnationen oder *avatāras* (Herabsteigungen) bilden in der indischen Mythologie einen sehr wichtigen Faktor; denn, wenn die Sekten, die Viṣṇu oder Śiva verehrten, missionieren wollten, so ward es ihnen ein leichtes, das Gebiet des betreffenden Lokalgottes zu erobern, wenn sie diesen ganz einfach für einen Avatāra des Gottes erklärten, für den sie Mission trieben; und verehrte irgend ein Dorf ein Schwein als Lokalgott, so wird eben das Schwein eine Inkarnation des Viṣṇu. Wird das Grab eines Häuptlings verehrt oder die Reliquien eines Heiligen — Viṣṇu erobert sie. Denn Er, der Höchste hatte sich einst in diesem Häuptling oder in diesem Priester geoffenbart. Ein solcher Inkarnationsgedanke enthält für indische Denkweise nichts Verletzendes oder sich Widersprechendes: die Gottheit durchdringt zu aller Zeit alles Lebendige: daß sie sich manchmal in ihrer ganzen Fülle in ein einziges irdisches Wesen ergießt ist ein ganz natürliches Ding.

Nun ist es auch sehr möglich, daß diese Inkarnationsmythologie ihren Beitrag zur Lehre von Buddhas Herabkunft geliefert hat; denn die buddhistische Phantasie hat in späterer Zeit, als die Vorstellung vom werdenden Buddha weiter ausgebildet wurde, vieles von dem mythologischen Stoff der hinduistischen Sekten, die wir eben erwähnten, aufgenommen. Oefters, namentlich im nördlichen Buddhismus, nennt man die Buddhaoffenbarungen auch geradezu Avatāras, und was diese „Herabsteigung" betrifft, ist die Aehnlichkeit treffend genug. Eine andere Frage jedoch ist die nach dem Ursprung des Wesens, das auf diese Weise herabstieg, ja was es eigentlich für eine Bewandtnis mit dem Wesen hat, das oben im Himmel ist und auf seine Arbeit auf Erden gewartet

hat. Hier ist der Gedanke des Buddhismus ein ganz anderer als bei den Inkarnationslehren, ja das gerade Entgegengesetzte, sowohl des Hinduismus als des Christentums.

Dieses himmlische Wesen ist kein Gott, der sich inkarniert, sondern ein wegen seiner Verdienste erhöhter Mensch, der wieder als Mensch auf Erden auftritt. Er trägt auch keinen Götternamen, sondern hat eine ganz abstrakte Bezeichnung, indem er *Bodhisattva* (Wesen der Weisheit, eigentlich der, dessen Wesen *bodhi*, Erleuchtung, ist) genannt wird. Andererseits ist mit dieser *bodhi* keineswegs eine göttliche Vernunft gemeint, wie z. B. mit dem *logos* der griechischen Philosophen, den die urchristliche Zeit nach ihnen zum vorgeburtlichen Christus machte [1]). Ebenso wenig ist es eine „Weisheit" wie sie die jüdische Philosophie — vielleicht auch unter griechischem Einfluß — zum „Liebling Gottes" „der vor Gottes Antlitz spielte", zu einem bei Gott gegenwärtigen Gedanken machte. Nein, die buddhistische Weisheit ist eine m e n s c h l i c h e Kraft, die höchste Klarheit, die ein Mensch über den Zusammenhang des Lebens gewinnen kann, eine Intelligenz, die die ganze Welt umspannt, alles durchschaut und darum alles überwinden kann. Diese Macht soll ein Bodhisattva gewinnen.

Jedoch ist es eine menschliche Macht, so muß sie sich ja bei einem menschlichen Wesen finden; und das ist im Gedankengang des Buddhismus (und übrigens auch des Jainismus) das Eigentümliche: der himmlische Erlöser ist nicht göttlichen, sondern irdischen Ursprungs. Ein Mensch, dessen Frömmigkeit so groß ist, daß er alle menschliche Begrenzung überwunden hat, und durch diese seine Frömmigkeit eine Macht erhalten hat, die die aller Götter übersteigt. Und die Lehre der Seelen-

1) Das, was die Bibel im Prolog des Johannesevangeliums als „das Wort" übersetzt „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort".

wanderung kommt diesem Gedanken zu Hilfe, indem dieser höchste Grad von Heiligkeit nur als Produkt von Tugend und Frömmigkeit durch eine Reihe zahlreicher Existenzen hindurch gedacht werden kann.

Was an Reinheit und sittlichem Ernst, an Entsagung, Hingabe und Selbstbeherrschung, an Denken und Klarheit, Grübeln und Andacht und Selbstvertiefung dazu gehört, damit ein Mensch den Rang eines Bodhisattva gewinnen könne — davon mögen wir uns einen Begriff machen aus den buddhistischen Gedichten und Erzählungen, in denen die indische Bußphantasie oft bis zum äußersten angespannt ist. Recht etwas für diese dichtenden Mönche, vor deren Blicken diese Kraftproben an Heiligkeit dieselben Schönheiten besaßen wie die Heldentaten auf den Schlachtfeldern für homerische Sänger oder für die Skalden der Wikingerzeit!

„Vor hunderttausend Weltaltern lebte in der Stadt Amara ein Brahmane namens Sumedha. Der kannte die Vedaschriften und alle Traditionen und alle Pflichten seiner Kaste, und da er gleichzeitig sehr große Reichtümer besaß, sollte man glauben, er sei ein gar glücklicher Mann gewesen. Und doch gab sich Sumedha stetig düsteren Betrachtungen hin. Er dachte darüber nach, welches Elend es sei, so beständig wiedergeboren zu werden und sein Fleisch stets als des Todes Zoll hingeben zu müssen; ewig Geburt, Alter und Krankheit unterworfen zu sein, niemals Sicherheit und Ruhe finden zu können. O könnte ich mich nur von diesem häßlichen Leibe losmachen, von diesem Haus der Gebeine, und ohne Kümmernis um das, was hinter mir liegt, meine Straße ziehen. Wie ein Mensch, der einen Schatz trägt, aber da er merkt, daß er in eine Räuberhöhle geraten ist, flüchtet so schnell er kann und den Räubern das Gold läßt; wie ein Mensch, der in einen Morast versunken ist, sich daraus errettet und der Pfütze, die er verließ, nicht länger achtet — also möchte Sumedha weg

flüchten von der Welt und sich aus der Seelenwanderung retten.

Also grübelnd gab er nun all sein Gut den Armen und wanderte davon bis zum Fuße des Himalaya. Dort baute er sich eine Laubhütte, genau wie die Hütte eines Einsiedlers sein soll, und in seiner Einsamkeit erlangte er die sechsfältige Kraft des Asketen. Dieses Leben war ihm jedoch noch zu üppig; daher warf er seine Kleider von sich und bekleidete sich mit Baumrinde und Bast; er verließ seine Hütte und wohnte nun am Fuß der Bäume und nährte sich von wildwachsenden Früchten. Auf diese Weise erlangte er, da er gleichzeitig strenge Bußübungen vornahm, die höchste Bußkraft und ward vollständig Herr über die Natur.

Zu dieser Zeit war ein Buddha auf die Welt gekommen, der Dīpaṅkara hieß; und während Sumedha in Selbstbetrachtung versunken dasaß, kam dieser Buddha in die Gegend gezogen, wo Sumedha sich aufhielt, und alle bereiteten ihm seinen Weg mit überströmender Freude im Herzen. Da Sumedha nun die Leute fragte, warum sie alle so fröhlich seien, antworteten sie ihm nur, daß ein Buddha gekommen sei, des Name sei Dīpaṅkara. Das Wort „ein Buddha" machte einen solchen Eindruck auf den Einsiedler, daß er umhersprang vor Freuden und unaufhörlich rief: ein Buddha! ein Buddha! Dann bat er die Leute, ob er mit dabei sein dürfe, den Weg zu reinigen, den Dīpaṅkara betreten würde; jedoch ehe er noch damit fertig wurde, sodaß auf seinem Stück Wege noch eine kleine Pfütze war, kam der große Mann des Weges dahergezogen mit einem mächtigen Gefolge heiliger Büßer, begleitet vom Jubel des Volkes und dem Beifall der Götter, von irdischer und himmlischer Musik und von strömendem Blumenregen.

Da löste Sumedha sein geflochtenes Haar, und indem er sein Bastkleid ausbreitete, legte er sich flach auf die Erde um die Pfütze, die er nicht beseitigt hatte, zu decken, damit

der Buddha und sein Gefolge nicht in den Schmutz, sondern auf ihn treten sollten. Während er so auf dem Wege lag, stiegen mancherlei Gedanken in ihm auf: „Nun könnte ich gewiß in diesem Augenblick all meine Begehr erlöschen und diesem Meister nachfolgen und ins Nirvāṇa eingehen. Doch das ist mir nicht genug. Ich will die höchste Weisheit, die vollkommene Allwissenheit erlangen und gleich Dīpaṅkara ein Buddha werden, so daß ich sowohl Menschen als Götter ins Nirvāna führen kann. Das ist eine Aufgabe meiner würdig, und das ist von nun an mein ernstlicher Wunsch."

Da nun Dīpaṅkara diesen Asketen sah, der auf der Erde lag, bereit sich von seinem Fuße treten zu lassen, sagte er: „Betrachtet diesen ernsten Mönch, sein Haargeflecht, seine strenge Buße. Fürwahr, nach ungezählter Jahre Ablauf wird er ein Buddha in der Welt werden."

Und das ganze heilige Gefolge von Göttern und Asketen brach nun in laute Jubelrufe aus: Sehet hier den Keim zu einem Buddha! Da nun der Heilige diese Worte gesprochen hatte, zog er von dannen; Sumedha aber ward von unbeschreiblicher Freude erfüllt; er wußte nun, daß in tausenden von Jahren ihn niemand an Heiligkeit übertreffen würde. Denn ein Buddha kann nichts Unwahres aussprechen; was er spricht ist lautere Wahrheit:

„So wahr die Wolken, gen Himmel gestiegen, wieder zur Erde fallen, so ist des Buddhas Wort bis an das letzte unerschütterlich. Wahrlich ich werde ein Buddha werden!" „So wahr als eine Frau, die empfangen hat, auch ein Kind gebären wird, so ist des Buddhas Wort unerschütterlich. Wahrlich ich werde ein Buddha werden!"

Auf diese Weise war Sumedha nun als Bodhisattva anerkannt und hatte auch alle Bedingungen erfüllt, die hierzu nötig sind, nämlich Mensch sein, Einsiedler sein, die Tugend lieben, vollkommene Heiligkeit erlangt haben und das Ver-

langen hegen, ein Buddha zu werden; einem Buddha begegnen und von diesem als zukünftiger Buddha begrüßt werden.

Mit dieser höchsten Weihe stehen die hohen Tugenden, die ein Bodhisattva besitzen soll, in Einklang; die 10 pāramitās, wie sie genannt werden; nämlich: Wohltätigkeit, Gesetzesgehorsam, Entsagung, Weisheit, Mut, Geduld, Wahrheitsliebe, Entschlossenheit, Sympathie und endlich Gleichgültigkeit. Von den beiden letztgenannten Eigenschaften ist es jedoch namentlich die Sympathie, die einen Bodhisattva auszeichnet; während Gleichgültigkeit, Gleichmut das besondere Kennzeichen eines Buddhisten auf Erden ist, ist der Bodhisattva ein herzlicheres und wärmeres Wesen. Er soll ja auch für die ganze Welt ein Herz haben und von seinem Mitleid getrieben sein ihr die Botschaft der Erlösung zu bringen.

Und diese zehn pāramitās besaß Gautama in unzähligen Existenzen, bald als Mensch und bald als Tier. Als Hase übergab er sich einem Bettler, der ihn um Speise bat; ohne Mucksen ließ er sich von Jagdmessern durchbohren; Königreiche fielen auf das Los des Asketen; an Weisheit übertrifft er alle Brahmanen; in Schiffsnot ist er unverzagt; gilt es Kameraden zu retten, hält er Wort bis in den Tod, und seine Gleichgültigkeit treibt er soweit, daß er sich zu Toten ins Grab legt und ihre Gebeine zum Kopfkissen nimmt.

Nach dieser langen Reihe von Verdiensten konnte Sumedha endlich Zufriedenheit erlangen und wurde nun auch nach seinem letzten Sterben im Himmel der Zufriedenen wiedergeboren, um von da aus auf die Erde herabzusteigen als der 14. Buddha vor Gautama Buddha.

Endlich entstand der Buddha, mit dem wir es historisch zu tun haben. Er ist also nur einer von vielen, die im Lauf der Zeiten herabsteigen um die Welt zu erlösen, immer wenn es not tut. Von Dīpaṅkara haben wir gehört, daß er ein Buddha war, und ebenso wird eine Reihe von Buddhas genannt — Menschen, die in vergangenen Zeiten sich zum Bodhisattva-Rang aufgeschwungen haben und auf dieselbe Weise wie Gautama Erlöser geworden sind; und nun da dieser letztere ins Nirvāna eingegangen ist und damit aus dem Weltgang ausgeschieden, hat sich ein anderer Bodhisattva gebildet, der nun von huldigenden Göttern und Menschen umgeben im Paradiese weilt, bereit herabzusteigen sobald Gautama Buddha's Lehre auf Erden verschwunden und vergessen ist [1]).

Auch in diesem Punkt eine ganz andere Anschauungswelt als die christliche, in der sich ein für allemal die Gottheit auf Erden geoffenbart, und die ja in ihrer urchristlichen Form mit einer äußerst beschränkten Zeitvorstellung zu tun hatte, indem sie sich den jüngsten Tag als unmittelbar bevorstehend dachte.

Im Gegensatz hierzu läßt der Buddhismus alles auf dem Hintergrund des Unbegrenzten vor sich gehen: eine Unendlichkeit von Welten, eine endlose Reihe von Weltaltern; Weltensysteme, die vergehen, und neue, die an ihre Stelle treten, eine überwältigende kosmische Phantasie und vor allen Dingen eine lebendige Vorstellung des beständigen im-Flusse-seins, des Werdens und Vergehens. Eine Weltauffassung, die unserer modernen Wissenschaft bedeutend näher steht als die jüdische und griechische, in der wir uns zum Teil

1) Die Vorstellungen über diesen neuen Buddha sind so völlig entwickelt, daß man sogar seinen Namen kennt: Metteya (sanskrit: Maitreya, also nicht etwa eine Nachbildung des jüdisch-christlichen Messias).

noch traditionell bewegen; auf der andern Seite jedoch der direkte Gegensatz unseres modernen Naturbewußtseins. Denn vor dem Denken des Buddhisten verschwindet gänzlich unser Grundgefühl der Natur gegenüber: das Materielle und das Bleibende, das Unvergängliche und Unverrückbare. Gegen dieses nimmt das Weltbild des Buddhismus mit seinem ewigen Werden und Wechsel sich aus wie Luftspiegelungen und Traumgesichte, und die lange Reihe von Buddhas wie Schattenbilder auf einem phantastischen Hintergrund.

Buddhas Verkündigung.

Die engere historische Bühne, auf welcher Gautama Buddha auftrat, das Magadhaland am Ufer des Ganges, war zu seiner Zeit ein Tummelplatz zahlreicher religiöser Richtungen und Parteien, die nach und nach in Indien entstanden waren. Der Brahmanismus mit Altardienst und Opferpriestern stand in vollem Flor und bildete mit seinen Vedabüchern und seiner theologischen Gelehrsamkeit den Maßstab, an dem die Orthodoxie der andern gemessen wurde. Um diesen offiziellen Gottesdienst herum kreisten nun die philosophischen Schulen und asketischen Sekten — Brahmanen und Śramaṇas wurden sie genannt —, jeder seinen Erlösungspfad anpreisend. Der Vedānta in allen Verzweigungen und nach allen Seiten hin sich tolerant zeigend sucht alle zu sammeln und man geht sogar so weit, den reinen Gegensatz, die Sāṃkhyaphilosophie zur Orthodoxie mitzurechnen. Die Jainasekte aber, die demselben Atheismus huldigt, praktiziert diesen in offenbarer Ketzerei, während in Kreisen wie dem der Ājīvakas der erste Grund zu einem neuen Theismus, der geistigeren Gottesverehrung, die heutzutage unter der Form des Viṣṇu- und Śivakultus die eigentliche Religion in Indien bildet, gelegt wird.

Allen eignet jedoch die Frömmigkeitspraxis, die jetzt y o g a genannt wird, als gemeinsamer Faktor, und bei allen hatten diese asketischen Uebungen die höchste Erkenntnis im

Gefolge und ein Nirvāṇa als letztes Ziel. Wo Opferhandlungen verschwunden waren, was yoga als Weg der Taten an ihre Stelle getreten; wo die Vedabücher verworfen wurden und Priester überflüssig waren, wurde die Philosophie der allgemeine Träger geistigen Lebens: Systeme und Erklärungen an allen Ecken und Enden, Sektiererei und Schulkämpfe zwischen allen diesen wandernden und predigenden Asketen, — das ist die Welt, in der wir uns den Beginn des Buddhismus, die er als Voraussetzung besaß, und zu der er sich in Gegensatz stellte, denken müssen.

Nur darf das Wort Gegensatz nicht allzu modern oder nach europäischem Maßstab, wo jede Opposition einen Ausrottungskampf bedeuten will, verstanden werden. Wollen Inder in geistigen Fragen kämpfen, so geschieht das weniger, um irgend etwas abzuschaffen, sondern weit mehr um eigene Ueberzeugungen darzulegen, und bei Buddha war dies in hohem Grade der Fall.

Darum können wir ihn nicht einen Reformator nennen, denn wir sind gewöhnt mit diesem Wort Vorstellungen über einen Luther oder gar einen Robespierre zu verbinden. Allzu oft und allzu lange Zeit ist über Buddha erzählt worden, daß sein Auftreten eine religiöse und soziale Umwälzung war, die die Priesterschaft abschaffen und die Kasteneinteilung aufheben wollte. Allzu oft hat man auch den Buddhismus eine „Philosophie" genannt, dabei an Theorien und Systeme in unserm modernen Buchstil und in unserer Kathedermanier denkend, an etwas, das klugen Köpfen und vornehmen Naturen vorbehalten ist, an etwas, das dem Leben fern steht und nicht für ganz gewöhnliche Menschen existiert.

Dergleichen Vorstellungen müssen wir fahren lassen, wenn wir Buddha recht betrachten wollen. Nur einen Menschen, der den Weg der Erlösung suchte, dürfen wir in ihm sehen; und der, da er ihn gefunden, ihn andern

verkündigt, und dann diejenigen, die ihm folgen wollen, zu einer Brüderschaft vereinigt.

Das ist alles, und das ist, was ihn interessiert. Was die Welt sonst noch bietet: wie die menschliche Gesellschaft einzurichten sei, wie die Menschen ihr Leben führen wollen oder wie sie denken oder wie sie ihre Götter anbeten wollen, — das hat mit Erlösung nichts zu tun, und einzig und allein nur Erlösung sucht er.

Tritt Buddha uns in dieser seiner einfachen Gestalt entgegen, so verschwindet sowohl der „Reformator" wie der „Philosoph" nebst all dem andern, wozu man ihn hat machen wollen und er wird uns zu einem Menschen, der über menschliche Dinge menschlich redet, — wie man eben diese Dinge in Indien versteht; und wir werden sehen, daß seine Rede eben vom Leben handelt, und er eben menschlich zum menschlichen in uns sprechen will.

Das geht bereits aus der Form hervor, unter welcher die neue Verkündigung auftritt. Die buddhistischen Schriften sind freilich voll von gelehrten und geistreichen Disputationen, denen sich nur mit Mühe und Beschwer folgen läßt, und die namentlich durch ihre Umständlichkeit und ewigen Wiederholungen ermüdend wirken. Diese Auseinandersetzungen gehören jedoch in der Regel einer späteren Zeit an, da Gelehrsamkeit in den Buddhismus eingedrungen war, da die Mönche über Ordensregeln stritten und die Lehre in Konsequenzen ausspannen. Wenn diese Buddha schildern, so wird er zu einem Disputator im Stile der Gelehrten des Brahmanismus oder zu einem eifernden Sektierer. Und stellen sie ihn in der späteren Zeit bildlich dar — wie auf den Reliefs von Boro-Budur auf Java — so sitzt er da und erklärt und zählt an den Fingern wie ein Professor, der nachzählt

wie viel Gründe er pro und contra hat.

Der wirkliche Buddha hat sich — so weit wir sehen können — völlig anders benommen. Je weiter zurück man in den Texten gelangt, je einfacher klingen seine Worte. Bald wird eine Geschichte erzählt, bald kurze Kernsprüche gesagt. Oft sagt der Erhabene nichts, sondern läßt die andern reden. — Nimmt er das Wort um eine Diskussion zu leiten, so geschieht das oft wie bei Sokrates in Gesprächsform, wobei die andern sich festrennen oder selbst auf das Richtige kommen sollen. Seine eigenen Auseinandersetzungen sind ganz einfach; selbst wenn sie vielleicht nicht ganz frei von dem Sichwiederholenden und Aufzählartigen, das sie jetzt verunziert, gewesen sind, so hat das doch auf indische Ohren nicht so abstoßend gewirkt wie auf die unseren.

Uns sagt es mehr zu, eine so milde und klare persönliche Sprache zu hören, wie sie in dem Bericht über Buddhas Tod geführt ist. Hier hört man eine Stimme, die nicht von der gewöhnlichen Art der Inder ist, mit ihrem ewigen Dozieren und Debattieren, und die man gerne Buddhas eigene Stimme nennen möchte, selbst wenn sich niemals Sicherheit dafür erlangen läßt, daß die überlieferten Worte wirklich seine eigenen waren.

Ob Buddha jemals eine eigentliche Predigt, wie die sogenannte Predigt von Benares, gehalten hat, ist sehr unsicher; schematisch und katechismusartig wie sie ist, würde sie wohl kaum jemals einen Inder persönlich ergreifen können, so wenig wie sie selbst ein persönliches Gepräge besitzt. Eher könnte man glauben, Buddha selbst in einer kleinen Rede, die seine „Feuerpredigt" genannt wird, zu hören: „Alles steht in Flammen. Das Auge und alle Sinne stehen in Flammen, entzündet vom Feuer der Leidenschaft, vom Feuer der Bosheit, vom Feuer der Verblendung; durch Geburt, Alter, Tod und Klage, Trauer und Leiden und Verzweiflung ist es entzündet. Die ganze Welt steht in Flammen, die Welt wird verzehrt von

Feuer; die Welt erbebt in ihren Grundfesten." Oder in den klagenden Worten: „Was meint Ihr, meine Jünger, was ist mehr: des Wassers in den vier großen Weltmeeren oder der Tränen, die von Euch geflossen sind und vergossen worden sind, da Ihr auf Euren Wegen wandeltet und weintet und jammertet, weil Ihr hattet, was Ihr haßtet und nicht hattet, was Ihr liebtet?"

Das ist leicht zu verstehen und ist ebenso schön wie tief. Und dem entspricht: wo Buddha eine eigentliche Lehre geben sollte — und seine Ursachenreihe des Lebens war eine solche — wollte er sie ungern aussprechen. Es ist ausdrücklich gesagt, daß er fürchtete nicht verstanden zu werden.

Auf welche Weise er mit den Menschen in Berührung kam, berichtet eine kleine Erzählung, die wohl stilisiert worden sein mag, aber trotzdem etwas Wirkliches widerzuspiegeln scheint. Es war einmal ein reicher Brahmane, der besaß viel Grund und Boden und hatte zur Saatzeit 500 Pflüge in Gang. Da kam der Meister eines Morgens mit seinem Bettelgefäß und in seiner Kutte bei ihm vorüber, und da es Essenszeit ward, stellte er sich neben die Schnitter. Als der Brahmane ihn um Almosen da stehen sah, sagte er zu ihm: „Ich pflüge und säe, und wenn ich gepflügt und gesät habe, so esse ich. Du Bettelmönch! du solltest auch pflügen und säen, und nur essen, wann du gepflügt und gesät hast." Da antwortete der Meister: „Auch ich, Brahmane! pflüge und säe, und esse, wenn ich gepflügt und gesät habe." „Das kann ich nicht sehen, Gautama! daß du ein Joch oder einen Pflug oder eine Pflugschar hast oder Ochsen oder Stacheleisen." Da sagte der Erhabene: „Glaube ist meine Aussaat und Selbstbeherrschung mein Regen, Erkenntnis mein Joch und mein Pflug, Bescheidenheit mein Pfluggriff, Verstand meine Stränge, Selbstvertiefung meine Pflugschar und mein Stock. Ich bin rein an Leib und Seele, genügsam, ich rede die Wahrheit um

das Unkraut auszujäten; Mitleid ist meine Freiheit, Mühseligkeit mein Vorspann, der mich nach dem Nirvāṇa bringt, und der ohne zu wenden mich dorthin bringt, wo es kein Leiden gibt. Also ist mein Pflügen, und meine Frucht ist, daß ich das Nirvāna erlangen werde; wer also pflügt, wird von allem Leiden befreit."

Da füllte der Brahmane eine goldene Schale mit Milchreis und reichte sie dem Erhabenen. „Iß, Gautama, von diesem Milchreis. Ja, gewißlich, du bist ein Ackersmann; du pflügst einen Acker, der das Nirvāna als Frucht bringt."

Schöner als diese etwas steifbeinige Allegorie ist eine Erzählung, die oft als besonders eigentümlich für den Buddhismus angeführt wird, und die sicher auch ein Bild davon gibt, auf welche Weise der Meister sprach und tröstete, wenn uns auch der Trost gering erscheint. „In Śrāvasti wurde in einer armen Familie ein Mädchen geboren, die hieß Gotamī, aber da sie so mager war, wurde sie Kiśāgotamī (die magere Gotamī) genannt. Sie wurde verheiratet, da sie jedoch aus einem armen Geschlecht stammte, wurde sie von der Familie ihres Mannes schlecht behandelt. Erst da sie einen Sohn geboren hatte, kam sie zu Ehren; der Knabe starb jedoch, ehe er noch gehen gelernt hatte. Da sie niemals vordem den Tod gesehen hatte, jagte sie die Leute weg, die den Knaben forttragen und verbrennen wollten. Dann nahm sie die kleine Leiche auf ihre Arme und ging von Haus zu Haus und fragte: „Habt Ihr keine Arzenei für meinen Sohn?" Da sagten die Leute zu ihr: „Hast du den Verstand verloren, daß Du umhergehst und um Arzenei bittest für Deinen toten Sohn?" Sie aber dachte: „Ich werde schon noch Jemand treffen, der eine Arzenei kennt." Da traf sie einen klugen Mann; der sagte zu ihr: „Ich kenne keine Arzenei, aber ich kenne Jemand, der wohl eine wüßte." „Wer, lieber Herr?" „Der Meister kennt eine; geh zu ihm, meine Tochter, und frag ihn." Da ging sie

hin zum Meister, grüßte ihn und stellte sich an seine Seite und fragte: „Kennst Du ein Heilmittel für meinen Sohn, Herr?" „Ja, ich kenne eins." „Was für eins?" „Schaffe Dir eine Handvoll Senfkörner." „Das will ich gerne tuen, Herr, aber wo soll ich sie holen?" „Du sollst sie in einem Hause holen, wo niemals Jemand, weder Sohn noch Tochter noch irgend jemand anders gestorben ist." Da nahm sie ihr totes Kind auf den Arm und ging in die Stadt hinein. An der Tür des ersten Hauses bat sie um Senfkörner, und da sie sie erhalten hatte, fragte sie: „In diesem Hause ist wohl weder ein Sohn noch eine Tochter noch sonst Jemand gestorben?" Da antworteten die Leute: „Was sagst du? — Wenige sind der Lebendigen und der Toten so viele." Darauf gab sie die Senfkörner zurück und ging weiter, von Haus zu Haus, um zu finden, was sie suchte. Am Abend aber dachte sie: „Ach es ist ein schweres Stück Arbeit. Ich glaubte, nur ich hätte mein Kind verloren; aber in der ganzen Stadt sind die Toten zahlreicher als die Lebendigen."

Da legte sie ihr totes Kind in einen Wald und ging wieder zum Meister. Und er sagte zu ihr: „Hast du die Senfkörner bekommen?" „Ich bekam keine, Herr! In der ganzen Stadt gibt es mehr Tote als Lebendige." Da sagte der Meister zu ihr: „Du glaubtest, nur d e i n Sohn sei gestorben; es ist aber das ewige Gesetz für alle lebenden Wesen. Der König des Todes wirft sie, ehe noch ihre Wünsche erfüllt wurden, wie in einen reißenden Strom, in das Meer der Vernichtung. Und da sagte er die Worte: Wer stolz ist auf seine Kinder und sein Vieh, und wessen Geist am Irdischen hängt, den reißt der Tod hinweg wie eine Wasserflut eine schlafende Stadt." Da Kisāgatamī dies vernommen hatte, gelangte sie in das erste Stadium der Heiligkeit; sie ward Nonne und hinterließ später fromme Verse für Nonnenlieder.

So lautet die Geschichte — ob sie nun wirklich passiert ist?

Man findet Parallelen dazu an andern Orten. Jedoch, daß man sie Buddha andichtet, bezeugt, wie man sich ihn denkt und wie man den Buddhismus versteht.

Daß die buddhistische Mission die Erzählungsform gewählt hat und zwar in solcher Ausdehnung, daß ihr Kanon eine der größten Märchensammlung der Welt enthält, deutet ebenfalls darauf hin, daß diese volkstümliche Sprechweise mit zum ursprünglichen Charakter der Religion gehört hat. Und wir werden nun sehen, daß Buddha nicht nur in seiner Ausdrucksweise, sondern auch durch den Inhalt seiner Verkündigung von der Gelehrsamkeit des Brahmanismus und von der Philosophie der Schulen fern stand.

Der Agnostiker.

„Es gibt Munis (Einsiedler, Heilige) auf der Welt, sagte der ehrwürdige Nanda. Also sagt das Volk; aber wie soll ich dies verstehen? Nennt man ihn Muni, weil er von Erkenntnis erfüllt ist, oder weil er von Leben erfüllt ist?" Buddha antwortete: „Nicht wegen irgend einer philosophischen Anschauung von der Welt, die er durch mystische oder praktische Erkenntnis gewonnen hat, nennt der Vollkommene Jemanden einen Muni, sondern nur wer sich von andern abgesondert hat und befreit von Weh und Begehr wandelt, den nenne ich einen Muni" (Suttanipāta 799). „Alle diese Śramaṇas und Brahmanen — so sprach der Erhabene — sagen, daß Reinheit aus philosophischen Ansichten, aus Traditionen und Tugenden und heiligen Taten und auf mancherlei andere Weise komme; und doch gelangen sie auf die Weise, wie sie auf Erden gelebt haben, nicht über Geburt und Alter hinaus."

So klingt eine merkwürdige Skepsis der Philosophie gegenüber uns schon von dem alten Spruchbuch der Sutta Nipāta entgegen, und dementsprechend heißt es in derselben Schrift (V. 802) über den rechten Asketen, daß er niemals eine irgendwie vorausgefaßte Ansicht darüber habe, was da „gehört oder gesehen oder gedacht ist", woran die schelmische Bemerkung geknüpft ist: „also kann Niemand seine Ansichten umstoßen, wenn er keine Ansicht hat." „Da ist nichts, das er annähme, nichts, das er verwürfe; er hat jedwede philosophische Betrachtungsweise abgelegt". Und man erkennt ihn daran, daß er keine Freude am disputieren findet.

In schönen bildlichen Worten hat Buddha in einer bekannten Erzählung derselben Abneigung gegen die Metaphysik der Schulen Ausdruck gegeben:

Einst saß Buddha in einem Simsapāwald und hielt einige Simsapāblätter in der Hand. Da sagte er: „Gleichwie der Blätter, die ich hier in der Hand halte, nur wenige sind im Vergleich zu den Blättern an den Bäumen des Waldes, so ist was, das ich erkannt und nicht verkündigt habe, viel mehr als das, was ich verkündigt habe. Denn diese vielen Dingen nützen nichts, sie fördern nicht ein heiliges Leben; sie helfen dem Menschen nicht sich vom Irdischen abzuwenden, führen ihn nicht zum Frieden, zur Aufklärung, zu Nirvāṇa; — darum habe ich sie nicht verkündet, sondern nur die Wahrheiten über das Leiden."

Ein andermal sagte er: „Wie das große Meer nur von einem Geschmacke, dem Salzgeschmack, durchtränkt ist, so ist meine Lehre und mein Orden nur von einem Geschmack durchtränkt, dem Geschmack der Erlösung."

Am allerbesten jedoch erfahren wir, worauf er abzielt, durch die Worte, die er im Kloster Jetavana zu Mālunkyāputta spricht, da dieser ihm allerlei Fragen stellt über die Ewigkeitsdauer der Welt, über die Unsterblichkeit der Seele. Da antwortete der Meister:

„Mālunkyāputta! Wenn ein Mann von einem vergifteten Pfeil verwundet worden ist, und wenn seine Verwandten und Freunde ihm einen Arzt schaffen wollen, — wie wenn der Kranke da sagte: Ihr sollt den Pfeil nicht herausnehmen, ehe ich nicht weiß, ob der Mann, der mich verwundet hat, zur Kriegerkaste oder zur Brahmanenkaste oder der Bürger- oder der Sklavenkaste gehört. Ich will den Pfeil nicht herausgezogen haben, ehe ich weiß, wie der Mann heißt, wie groß er ist, welche Hautfarbe er hat und ob er vom Lande oder aus der Stadt ist. Ich will den Pfeil nicht herausgezogen haben, ehe ich weiß, wovon der Bogenstrang war, oder von welcher Holz-

art des Pfeiles Schaft, und ob er mit einer Greifen- oder Falken- oder Reiher- oder Pfauenfeder abgeschossen ward; und ob die Spitze aus Bambus oder Eisen oder Bein war. — Der Mann wäre gestorben, Mālunkyāputta! bevor er alles erfahren hätte."

„Und auf ganz dieselbe Weise, Mālunkyāputta, geht es, wenn man kommt und sagt: „Ich will nicht eher nach des Meisters Wort ein frommes Leben führen, ehe ich nicht darüber aufgeklärt bin, ob die Welt unendlich oder endlich ist, ob die Frommen nach dem Tode weiterleben oder nicht; — der Mensch würde sterben, Mālunkyāputta! ehe der Vollkommene ihn über alles hätte belehren können."

„Ein frommes Leben, Mālunkyāputta! hängt nicht von dem Satze ab, ob die Welt unendlich oder endlich ist. Denn sei die Welt ewig oder nicht, so gäbe es doch Geburt und Altern und Tod und Kummer und Klage und Elend und Jammer und Verzweifelung, — nämlich das, wovon meine Lehre dich erlösen will."

„Ein frommes Leben ist nicht davon abhängig, ob die Welt ewig sei oder nicht, ob Leib und Seele eins sind, oder ob die Frommen nach dem Tode leben, oder ob beide nach dem Tode leben, oder nicht leben; denn immer wird es trotzdem Geburt und Altern, Tod und Kummer, Klage und Elend und Jammer und Verzweifelung geben."

„Darum, Mālunkyāputta! erinnere dich allezeit genau dessen, was ich dich nicht gelehrt, sowie dessen, was ich dich gelehrt habe. Ich habe nicht erklärt, daß die Welt ewig ist, ebensowenig, daß sie nicht ewig ist; ich habe nicht erklärt, daß die Welt endlich ist, ebensowenig, daß sie nicht endlich ist; ich habe nichts gelehrt über Seele und Leib, nichts über den Zustand nach dem Tode".

„Und warum habe ich nichts über all dies gesagt? Weil es zu nichts nütze ist; das hat nichts mit der Religion zu tun; es führt nicht dazu der Welt zu entsagen, nicht zum Aufhören

des Leidens, zu Seelenruhe, zu übermächtigen Kräften oder zur höchsten Weisheit, zum Nirvāṇa. Darum habe ich nichts davon gesagt."

Das Gesamtbild, das uns diese Textstellen zeichnen, ist das eines Mannes, der sich mit klarem Bewußtsein dem Philosophieren der Schulen entgegenstellt, weil er etwas Besseres zu bringen hat.

Ganz uninteressant würde allerdings ein derartiges Verachten der Weltweisheit sein, wenn es sich nur um die Laienstupidität handelte, zu der religiöse Sekten allzu oft und allzu gerne ihre Zuflucht genommen haben, wenn sie „den Gelehrten" gegenüberstanden. Buddhas Verachtung aber ist nicht dieser Art. Er verachtet die Philosophie, nicht weil er sie nicht versteht, sondern weil er sie allzu wohl versteht; weil er sie durchschaut hat und gesehen, daß sie zu nichts führt. Darum heißt es im Suttanipāta (839) recht geistreich, daß, so wenig es nützt eine Philosophie zu haben, ebensowenig kann es nützen, gar keine Philosophie zu haben; nein, was es gilt, ist: die Philosophie zu überwinden, sie zu verlassen ohne sie anzunehmen. Ueber Buddha heißt es eben, daß nichts existiert, das er nicht gesehen oder gehört oder gedacht habe, und nichts, das er nicht verstanden habe; darum hat er alle Systeme überwunden.

Er weiß: Eins ist not, und er spricht einzig und allein von diesem Einen. Nicht von der Welt soll gesprochen werden, sondern vom L e b e n; nicht über das Wesen der Dinge soll nachgedacht werden, sondern darüber, was diese Dinge w e r t sind. Die einzige Existenz, mit der ich es zu tun habe, ist meine eigene; und die Frage lautet, wie ich mich mit dieser abfinden kann. Die Realitäten, mit denen ich zu tun habe, das sind die Verhältnisse, die mir mein Leben bietet; mit denen habe ich meine Rechnung, — alles andere rechne ich doch niemals aus.

Buddhas Größe als Denker liegt in der Ueberlegenheit, mit welcher er die Aufgabe stellt; und daß er eine echt religiöse Persönlichkeit ist, zeigt sich darin, daß er die Aufgabe völlig auf die Lebensfrage beschränkt, die ihn bedrückt hat, und deren Lösung er lebt. Philosophisch steht er auf einer Linie mit Sokrates und Kant, und in der Bestimmung dessen, wo das Religiöse liegt, begegnet er sich mit dem Evangelium und Luther, mit Pascal und Kierkegaard. Denn alle diese wissen, daß die Religion nach dem Menschen fragt und nicht nach dem Vielerlei der Außenwelt.

Er steht dem Allwissen und der Werkheiligkeit der Brahmanen ebenso gegenüber wie Sokrates den Sophisten und Jesus den Pharisäern; die äußerlichen Fragen und die äußerlichen Leistungen sind ihm gleichgültig. Er setzt in seiner Art die Grenzen des Erkennens so klar wie ein Kant und läßt wie dieser die unerkennbaren Fragen in ihrer unlöslichen Gegensätzlichkeit stehen. Die Behauptungen, die Kant in seiner ersten Antinomie abweist: ob die Welt in der Zeit entstanden sei und ob sie im Raume begrenzt sei, stellt Buddha auf ähnliche Weise in Antithesen auf und weist beide ab — nicht aber weil sie unlösbar sind, sondern weil sie ihn nicht angehen.

Ebenso stellte sich Luther klar der Scholastik und Metaphysik des Katholizismus gegenüber und erklärt die Fragen über Gottes Wesensbeschaffenheit für „mathematische und physische Dinge, die wir andern Professoren überlassen; denn die Sache ist nicht, Gott zu erkennen, sondern Gott zu haben."

Das ist der Standpunkt um deswillen Albrecht Ritschl seinen Kampf gegen die Metaphysik des Protestantismus führte; er ist der Kernpunkt in Sören Kierkegaards Denken, wenn er all seine philosophische Kraft aufbietet um die Philosophie beiseite zu fegen und Platz zu machen für die einzige Wahrheit auf die es ankommt, auf „die Wahrheit, die erbaut."

Und wie sagte nicht bereits Pascal in seinem religiösen Eifer? „*Se moquer de la philosophie c'est vraiment philosopher*".

Eins aber ist „Philosophie", ein anderes ist eine geschlossene, konsekvente Denkweise. Ohne die geht es allerdings in Indien nicht. Lyrik und Beredsamkeit, Enthusiasmus und Ueberzeugung, vereinzelte Wahrheiten oder moralische Sentenzen machen auf den Inder keinen entscheidenden Eindruck. Nur die Wahrheit macht ihn frei. Er will die Totalität in der er sich befindet, überschauen, eine wirkliche Erkenntnis haben.

Buddha hat eine Erkenntnis geboten und mußte es tun, weil er ja gerade die Unwissenheit (*avidyā*) als Grund aller Uebel betrachtete. Und diese Erkenntnis war eine methodische; die Wahrheit, die er verkündete, ein logisches Gefüge, aus dem kein Glied ausfallen durfte. Hat er ja selbst befürchtet, daß die Menschen seine Reihe der Ursachen nicht verstehen würden. Schon seine eigene Rede war von Demonstration und Argumentation geprägt — wenn auch wohl nicht in dem Grade wie die Disputationen der Lehrschriften.

Sein Denken war aber — wie schon das der Yogisten, nur in noch schärferer Abgrenzung — Psychologie. Seine völlige Konzentration auf die Probleme des psychischen Lebens gab ihm einerseits das tiefe Schauen in die Menschenseelen und die Macht, sie von dem Drucke, der auf ihr lastete, zu erlösen; andererseits mußte er sich ebenso kräftig den metaphysischen Neigungen der Schulen widersetzen. So energisch er das Innere und Erlebte gegen das Aeußere stellte, so völlig mußte er alle Versuche abtun, durch eine Erkenntnis des Aeußeren und des Transzendenten die Erlösung zu finden.

Deshalb steht er den Systemen als Agnostiker gegenüber, weil sie anstatt Religion nur Physik und Metaphysik bieten; und diese Systeme muß er, bevor er Menschen erlösen kann, kritisch vernichten.

Am wenigsten beschäftigt sich seine Kritik auf dem Gebiete, wo man glauben sollte, daß der Buddhismus sofort seinen vollen Scharfsinn aufgeboten haben würde, nämlich mit der Kritik des Gottesbegriffes. In einer religiösen Diskussion wird diese ja nach unseren europäischen Begriffen die erste Abrechnung sein, die notwendig wäre; und namentlich in einer Glaubensrichtung, die wie der Buddhismus atheistisch ist, würde man eingedenk unserer atheistischen Philosophen einen beständigen Eifer, den Gottesbegriff auszulösen oder den Gottesglauben zu entfernen erwarten.

Und doch wird in den alten Gesprächen von nichts weniger geredet. Von Gott kein Wort, einfach weil man keinen Gott, von dem man reden könnte, hat. Der Buddhist hat für den Gottesbegriff keinen Gebrauch, und die Leute, mit denen er redet, bringen einen solchen nicht ins Gespräch. Bei den Sekten, in denen die Buddhisten sich bewegten, war der Atheismus nach und nach eine stillschweigende Voraussetzung geworden, wie er es für sie selbst war. Die Jainisten waren ja gleich den Sānkyaphilosophen erklärte Atheisten, und vom werdenden Theismus der Ājīvakas merkt man noch wenig. Bei den Vedāntins und in der Yogalehre war der Gottesbegriff eine Abstraktion geworden, die man sich jeder Eigenschaft oder konkreten Bestimmbarkeit zu entkleiden befleißigte, und die darum ihren Platz nur in philosophischen Systemen oder ihre Wirkung im Verlangen des Mystikers mit der Gottheit eins zu werden, hatte; aber selbst diese asketische und spekulative Praxis war — wie wir bei den Yogins sehen können — so selbständig entwickelt worden, daß sie so ziemlich auf eigenen Füßen gehen konnte und sich nicht sonderlich mit ihrem Ausgangspunkt, dem Gottesbegriff, abgab.

Die Götter des Volksglaubens ließen die Buddhisten bei ihrem Werte bestehen. Sie bemühten sich nicht einmal sie abzuschaffen; denn Jedermann wußte, wie wenig sie zu be-

deuten hatten. Diese Devas waren ja unsern religiösen Begriffen nach gar keine Götter; sie waren eine Art von Wesen, die wohl mehr waren als gewöhnliche Menschen, die aber doch Veränderungen unterworfen waren, und die sich namentlich nicht mit einem weit vorgeschrittenen Asketen messen konnten. „Groß ist Brahma", heißt es an einer Stelle; „aber was vermag er gegen einen Sohn des Vollkommenen?"

Auf diese Weise hatte tatsächlich bereits der Brahmanismus die Sache betrachtet; um so leichter ward es darum dem Buddhismus, die Götter in ihrem Weltsystem als Wesen höherer, jedoch nicht höchster Ordnung einzureihen. Indra bleibt ruhig auf seinem Throne sitzen; nur wird ihm dieser ein wenig warm, wenn ein Asket gar zu viel Bußkraft entfaltet. Die Devas bewegen sich völlig frei in der Devawelt als ganz unschuldige und unschädliche Wesen, obgleich sie 3 Meilen groß sind; sie leben nicht gerade ewig, aber doch eine recht geraume Zeit; die vornehmsten unter ihnen bringen es auf 9216 Millionen Jahre. Sie nehmen nur alle hundert Jahre Speise zu sich und atmen in jeder hundertsten Stunde. Und außerdem gibt es noch die Bewohner der Brahmawelt, wo alles in noch ungeheureren Dimensionen vor sich geht.

Dergleichen kann man glauben und doch Atheist sein; denn die Frage „Gott" ist ja eine ganz andere. Gibt es eine tragende Weltkraft, in der mein Leben begründet ist, deren Wille mein Gesetz ist, und in der ich meine Erlösung finden kann? Wo diese Frage bejaht wird, ist Glaube an Gott, wie dieser Gott auch gedacht wird, und mit welchen Wesen man auch Himmel und Erde bevölkere; und wo ein solcher Gott verneint wird, da ist kein wirklicher Gott, wie man seine Verneinung auch ausschmücke, und ob man gleich den Himmel mit meilenhohen Göttern erfüllt, zu denen kein Mensch in ein Verhältnis treten kann.

Und mit einem solchen Gott hat Buddha nichts zu schaffen;

nicht einmal den abstrakten Gottesbegriff, in den der Brahmanismus ausläuft, will er anerkennen. Er kennt kein anderes „Selbst" als das, das im Menschen existiert — oder vielleicht nicht existiert; redet er von Ātman, so spricht er rein psychologisch.

Nun sollte man meinen: verwirft der Buddhismus den brahmanischen Spiritualismus, so geschieht das wohl, um sich dem Materialismus zuzuwenden; wie es ja in Europa zugeht, wenn man sich von einem Extrem ins andre wirft. Und so haben es die Inder ja auch insofern getrieben, als ihre Philosophie mit der Sāṃkhyalehre vom spiritualistischen Vedānta in einen atheistischen Materialismus umgeschlagen war. Buddha aber schlägt diesen Weg nicht ein, und seine Weltanschauung hat nichts mit diesem Materialismus des Sāṃkhya zu tun. Ihm würde die Behauptung einer „Materie" oder unvergänglicher Seelenatome ebenso phantastisch und unnütz vorkommen wie jede andere metaphysische Spekulation. Was sollte es zu unserer Erlösung beitragen, daß es eine Materie gibt?

Und woher sollten wir es wissen? Niemand hat ja irgend etwas erfahren, was man Materie oder Substanz nennen könnte. Wir erfahren nichts anderes als unsere Erfahrungen, und diese sind Sinneseindrücke, Denktätigkeiten, Zustände unseres Bewußtseins. Was unsere seelischen Eindrücke hervorruft, davon wissen wir nichts und erfahren nichts durch Fragen. Wir haben es einzig mit Seelenzuständen zu tun; die empfinden wir, und die können wir kennen lernen.

Buddha ist mit andern Worten völlig in Uebereinstimmung mit Auguste Comte und David Hume. Wie die Begründer des Positivismus alle Fragen, die der Erfahrungswissenschaft nicht unmittelbar zugänglich sind, abweisen, so fordert der

Buddhismus, daß man von allem, was sich nicht direkt erfahren läßt, absehen soll. Und wenn dann innerhalb dieses Positivismus der Erfahrung, der, wie wir sahen, geradezu verbietet darüber nachzudenken, ob die Welt ewig und unendlich sei oder nicht, gefragt werden soll, was Erfahrung ist, so gestaltet sich der Standpunkt des Buddhismus zum äußersten Subjektivismus. Kein Hume und kein Stuart Mill kann uns mit größerer Bestimmtheit auf unsere seelischen Zustände verweisen und uns das Recht verweigern, uns außerhalb dieser zu befinden und uns über eine Umwelt zu äußern.

Und zwar tut das der Buddhismus nicht in polemischer Form durch direktes Bekämpfen des Materialismus oder durch Widerlegen des naiven Glaubens an eine Umwelt, sondern er tut es praktisch und einfach, geradezu, teils indem er auf gewöhnliche indische Art und Weise auf den Unbestand und die Auflösung aller Dinge hinweist, teils indem er, wenn er theoretischer redet, eine Welterklärung gibt, die alle derartige Fragen ausschließt, sie unmöglich oder überflüssig macht, indem er sich einzig und allein mit der Frage nach dem Zusammenhang des L e b e n s beschäftigt und diesen nur auf dem Gebiet des Bewußtseins findet.

Auf diese Weise wird alles auf die M e n s c h e n s e e l e zurückgeführt, und nun sollte man meinen, müsse der feste Punkt endlich erreicht sein.

Jedoch auch auf dieser seiner letzten Zufluchtstätte hütet sich der Buddhismus leichtgläubig zu sein; auch hier ist er kritisch und will sich zu keiner philosophischen Behauptung versteigen. Denn ebensowenig wie der Buddhismus „Gottheit" oder „Materie" als Träger des Daseins aufstellen will, ebensowenig will er einen Träger des Seelenlebens, unmittelbar behaupten, und von einem „Ich" oder „Selbst"

(*atta* = *ātman*) als einer bleibenden Einheit oder als etwas ansichbestehendem sprechen. Auch hier, sagt der Buddhist von echter Schule, können wir nicht über das erfahrungsmäßig Gegebene, nämlich die Zustände unseres Bewußtseins, Eindrücke, Aeußerungen usw. hinausgehen. Was hinter diesen Phänomenen liegt, bleibt unserem Erkennen entzogen; darüber läßt sich nichts sagen und damit haben wir es nicht zu tun.

Die buddhistischen Schulen haben allerdings versucht, durch eine direkte theoretische Verneinung der Existenz der Seele den Subjektivismus ihrer Grundanschauung zu unterstützen. Bei dem stetigen Bedürfnis des Buddhismus, sich das Leben nur als einen Strom wechselnder Zustände und das Dasein als einen unendlich verlaufenden Prozeß zu denken, ist es verständlich, daß er auch eine dementsprechende Psychologie festlegen wollte.

Dieser Versuch ist in dem berühmten Dialog zwischen dem indogriechischen König Milanda (Menander) und dem Mönche Nāgasena glänzend durchgeführt worden. In einer Disputation, die allerdings mehr an griechische als an indische Philosophie erinnert, führt der gewandte Mönch zunächst den König zu der Einsicht, daß ein Wagen nur aus einzelnen Wagenteilen besteht, und daß es keinen „Wagen an sich" gibt, damit er ähnlicherweise einsehe, daß es im Menschen nur psychische Funktionen gibt, und von einem selbständigen Ich keine Rede sein könne.

Nach des Königs Geständnis: „Ich sage fürwahr Nāgasena! Das Wort „Wagen" ist nur ein Name, eine Bezeichnung, ein Ausdruck, der Deichsel und Achse, Rad und Felge und Joch umfaßt", hat Nāgasena leicht antworten: „Wohl, großer König! Also weißt du, was ein Wagen ist. Und auf diese Weise werden auch meine Haare, meine Haut und meine Knochen, Leiblichkeit, Empfindungen, Vorstellungen, Bewußtsein von dem Namen, der Bezeichnung, dem Ausdrucke,

dem Worte „Nāgasena“ umfaßt. Aber ein „Ich“ im strengeren Sinne des Wortes gibt es nicht.“

Diese ausgeklügelte und in der Literatur sehr spät auftretende Argumentation darf man aber nicht ohne weiteres als Ausdruck des ursprünglichen Buddhismus hinnehmen.

Buddha kann nämlich auch ganz gut von einer Seele sprechen, wenn es ihm paßt. „Ich will Euch, Mönche, von der B ü r d e lehren. Vom Aufnehmen der Bürde, vom Ablegen der Bürde, vom Träger der Bürde. Die Bürde besteht aus den fünf Elementen, aus Materie, Sinnen, Vorstellen, Begreifen usw. Das Aufnehmen der Bürde ist das Begehren, das die Wiedergeburt hervorbringt; das Ablegen der Bürde ist das Austilgen des Begehrens. Der Träger der Bürde ist die Person, der Mönch mit diesem Namen, von dieser Kaste und Familie, die dieses Essen nimmt, diese Leiden und Freuden hat, so und so viele Jahre zu leben usw.“

Wie hier praktisch und konkret — weil es sich um Leiden und Begehren und nicht um Psychologie handelt — von einem Subjekt des Leidens und Begehrens gesprochen wird, kann auch, wo von der Verantwortlichkeit des Menschen die Rede ist, sogar ein bleibendes Ich vorausgesetzt werden: „Ānanda hat dieses und dieses getan; wer sonst wird die Frucht davon genießen?“

Aus diesen praktischen Voraussetzungen jedoch eine positive theoretische Folgerung über das Wesen der Seele und deren Existenz zu ziehen, ist im Buddhismus unerlaubt. Die Ketzerei des *attavāda* (Behauptung des Ich's) wird immer und überall streng verpönt. Diese Ablehnung, die für den Buddhismus geradezu charakteristisch ist, richtet sich aber offenbar nicht so sehr gegen die einfache Erwähnung eines Ich's als gegen die Theorien einer spekulativen Psychologie.

De la Vallée Poussin, der neuerdings die Sache

wieder untersuchte [1]), hat zweifelsohne Recht, wenn er diejenige Schule für die echte ansieht, die sich gleich fern von der Bejahung wie von der Verneinung der Existenz der Seele als von einer die Erlösung nicht angehende Frage hält:

„Meine Lehre", sagt Buddha [2]), „ist die Lehre von der Mitte" (man würde heutzutage sagen: mein Standpunkt ist der kritische). „Ich sage nicht, daß Empfindungen von dem Subjekte der Empfindungen verschieden oder nicht verschieden sind; daß das lebende Wesen ein anderes oder nicht ein anderes sei als der Körper; daß das Wesen identisch bleibt oder nicht, wenn es von Geburt zu Geburt übergeht. Ich lehre das wahre Gesetz der Erlösung: daß das Leid der Wiedergeburt von den Taten kommt, daß die Taten vom Begehren stammen, und daß das Begehren auf Unwissenheit von der Erlösung beruht".

Für die Ursprünglichkeit dieses Standpunktes in der Psychologie spricht seine Uebereinstimmung mit der kritischen Haltung, die der gemeine Buddhismus auch in den Fragen von der Zukunft der Seele einnimmt. Auch hier will er sich — wie wir sehen werden (S. 151 f.) auf keine metaphysische Behauptung einlassen. Es scheint überhaupt das Schema der ursprünglichen Buddhisten gewesen zu sein, in allen derartigen Fragen weder ja noch nein zu sagen. Um so viel leichter wurde ihnen die Erfüllung des Gebotes, sich in keine Disputationen einzulassen und keine philosophische Ansichten zu haben.

Dies haben sie getan, nicht um als Skeptiker aufzutreten, sondern um als Erlöser zu wirken. Die falschen Stützen des Denkens mußten beseitigt werden um der neuen Wahrheit den Weg zu bahnen.

1) Bouddhisme. 1909, S. 83 ff.

2) Samyutta Nikāya II, S. 20, 23, 61, 76.

Die Erlösung.

Der Weg der Mitte.

„Tut Eure Ohren auf, ihr Mönche! Die Erlösung vom Tode ist gefunden! Ich will Euch lehren, ich will Euch die Lehre verkündigen. Wandelt Ihr in dieser Lehre, so werdet Ihr schon in diesem Leben die Wahrheit erkennen und sie von Angesicht zu Angesicht schauen."

„Zwei Dinge gibt es, Mönche! von denen sich fernhalten muß, wer ein geistiges Leben führen will. Und welche beiden Dinge sind dies? Das eine nenne ich das Leben in Lüsten, Genuß und Gelüsten gewidmet; das ist niedrig, unedel, ungeistig, unwürdig; es ist nichts wert. Das andere nenne ich das Leben in Selbstpeinigung; das ist traurig, unwürdig; es ist nichts wert".

Von beidem hat der Vollkommene sich fern gehalten und er hat den Weg erkannt, der in der Mitte liegt; der die Augen öffnet und den Geist aufschließt, der zum Frieden führt, zur Erkenntnis, zum Nirvāṇa.

Es ist der heilige achtfältige Weg, nämlich: rechter Glaube, rechter Entschluß, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Denken, rechte Selbstvertiefung.

„Dies, ihr Mönche, ist der Weg, der in der Mitte liegt, den der Vollkommene erkannt hat, der zur Ruhe führt, zur Erkenntnis, zur Erleuchtung, zum Nirvāṇa."

Dies ist die edle Wahrheit vom Leiden! Geburt ist Leiden, Altern ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Vereinigung

mit Unliebem ist Leiden, Trennung von Liebem ist Leiden, Begehrtes nicht erreichen, ist Leiden, — kurz: das fünffältige Haften am Dasein ist Leiden.

Dies ist die edle Wahrheit vom Ursprung des Leidens! Es ist der Lebensdurst, der von Geburt zu Geburt führt; Verlangen und Begehren finden ihre Lust hier und dort; der Durst nach Genuß, der Durst nach Dasein, der Durst nach Macht.

Dies ist die edle Wahrheit von der Aufhebung des Leidens: durch vollständige Verneinung des Begehrens den Lebensdurst zu vernichten, ihn fahren zu lassen, sich seiner zu entledigen, sich von ihm zu befreien, ihm nicht den geringsten Platz einzuräumen.

Dies ist die edle Wahrheit von dem Weg zur Aufhebung des Leidens. Es ist der edle achtfältige Weg, nämlich: rechter Glaube, rechter Entschluß, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Denken, rechte Selbstvertiefung.

Nun, da ich über diese vier edlen Wahrheiten volle Klarheit erlangt habe, weiß ich, daß ich die höchste Buddhawürde in dieser Welt wie in der Götterwelt, in Māras und Brahmas Welt, bei allen Wesen, Asketen und Brahmanen, Göttern und Menschen erhalten habe. Und ich habe es erkannt und geschaut; unverwüstlich ist meiner Seele Erlösung. Dies ist meine letzte Geburt; für mich gibt es hinfort keine neuen Geburten.

Dies ist die sogenannte „Predigt von Benares", ob sie nun in Benares gehalten, oder überhaupt „gehalten" worden ist oder nicht. Sie ist der Katechismus des Buddhismus, worin der ganze Buddhismus enthalten ist.

Allein schon, daß ein Katechismus da ist, daß das ganze sich in aller Kürze ausdrücken läßt, ist einer der großen prak-

tischen Vorteile des Buddhismus und hängt mit dem theoretischen Vorteil zusammen, daß diese Religion nur von einer Sache handelt. Der Brahmanismus besitzt keine solche Zusammenfassung, in der das Ganze enthalten ist, sondern die Schulweisheit verliert sich ins Mannigfaltige; der Buddhismus aber hat von Anfang an gewußt, was er sagen wollte, und verstanden es auszudrücken. Er brachte den Menschen das, was sie gleich beim ersten Hören im Gedächtnis bewahren konnten.

Er hatte einen Weg zu weisen: den Weg der Mitte; eine Wahrheit zu verkündigen, die vierfältige Wahrheit über das Leiden; eine Wahrheit, die abermals damit endet, den Weg zu weisen, den achtfältigen Weg, dessen acht Strahlen doch wieder zusammenlaufen.

Indessen ist das Schema, auf dem diese buddhistischen grundlegenden Lehrsätze aufgebaut sind, nicht vom Buddhismus selbst erfunden, sondern aus dem Yoga-System entlehnt. Eigentümlich genug ist es aber auch dort nichts Ursprüngliches, sondern von etwas Praktischem Menschlichen, nämlich von der Heilkunde entlehnt. In dieser Wissenschaft war es nämlich Regel über jegliche Krankheit vier Fragen zu stellen. Erstens: worin besteht die Krankheit? zweitens: worin besteht ihre Ursache? drittens: wie kann sie gehoben werden? und viertens: was kann getan werden um sie zu heben? — Der Buddhismus hat unwillkürlich gefühlt, daß, wer Menschenseelen erlösen will, wie ein Arzt zuwerke gehen muß; er stellt die Fragen des Arztes an das menschliche Leben und sucht es zu heilen gleichwie ein Arzt einen Kranken.

Sehen wir, wie der Weg aussieht, den er anweist! Er nennt ihn den Weg der Mitte. Bei uns Europäern erweckt diese Bezeichnung Vorstellungen von dem aristoteli-

schen Mittelweg und der Mittelwegs-Moral der Rationalisten. Was jedoch Buddha verkündet, ist nicht ein Mittelweg oder ein Mittelding zwischen Tugend und Laster, denn er anerkennt Askese nicht als Tugend. Der Kurs, den er steuert, liegt zwischen den beiden Extremen der Lebensführung; er sagt nicht „sowohl — als", sondern er stellt ein „weder — noch" auf.

Dieses „weder — noch" heißt Weltlichkeit und Askese; zwischen welchen beiden Formen der Lebensführung man bis dahin in Indien die Wahl gehabt hatte. Erstere konnte Jedweder, der sich eines heiligen Wandels befleißigen wollte, verwerfen; es ist die Melodie, die eine jede pietistische Bewegung pfeift, in welcher Religion sie auch entstehe, und die jeder Pietist auswendig lernen kann, ob er etwas damit meint oder nicht. Es ist die Elementarstufe in der Selbsterziehung der Menschheit, wo man dem Weltleben, in dem man sich versündigt hat und sich übel befindet, schroff den Rücken kehrt, ohne näher zu untersuchen, ob man es nicht auf eine andere und bessere Art und Weise führen könnte.

Diesem Weg der Weltlichkeit gegenüber, der für die religiös-moralische Kritik so viel wie der Weg der Lust bedeutete, stellten die Inder von altersher den „Weg der Taten", mit welchen Taten man in den Sekten Askese meinte, die als eine auf allen Gebieten — und zwar namentlich auf dem leiblichen — durchgeführte Entsagung und Unterdrückung aller Lebensfunktionen betrieben wurde.

Das Neue, das Buddha in die Frage über die Lebensführung bringt und was er seiner Verkündigung vorausstellt, ist, daß er „den Weg der Taten" verachtet; Askese bedeutet ihm nicht mehr als Weltlichkeit; beide sind „unedel, unwürdig, nichts wert". Solche Kasteiungen „führen zu nichts, nicht zur Erlösung, nicht zum Nirvāṇa".

Ebenso äußert er sich über die Philosophie; *karmamārga*,

der Weg der Taten, und *jñānamārga*, der Weg der Erkenntnis laufen für ihn auf dasselbe Ziel hinaus — nämlich auf nichts. Beide gehören auch von Natur aus zusammen: Askese war ja dazu da, die höchste Erkenntnis hervorzubringen, und beide beruhten auf der Vorstellung einer Ueberwelt, die durch Ueberwindung und Verneinung alles Materiellen erlangt werden konnte: Askese war die praktische Verneinung, Philosophie die theoretische.

Buddhas Verwerfung beider Erlösungswege bedeutete eine totale Umwälzung. Er beraubte die Frömmigkeit der Inder ihrer gewohnten Anhaltspunkte, und angstvoll mögen sich die Inder gefragt haben: was nun?

Buddha aber hat seine Antwort bei der Hand, und zwar eine kurze: nicht aufhören zu leben sollt ihr, sondern ihr sollt gerecht leben! Und dieses gerecht leben beruht nicht auf Spekulationen, sondern auf Glauben und Entschließen, es besteht nicht in Bußübungen, sondern in Reden und Handeln und Streben und gerechtem Denken und — als Bedingung für alles dies: in gerechter Selbstvertiefung, in Sammlung des Gemüts, um den Sinn des Lebens zu erfassen und zu beurteilen.

Und auch über diesen Sinn des Lebens wird sofort Auskunft gegeben. Die Frage: was ist gerechtes Leben? kann erst beantwortet werden, wenn man weiß, was Leben ist.

Und wiederum ist das Entscheidende beim Buddhismus, daß seine Grundfrage ist: w a s i s t d a s L e b e n? Der Brahmanismus und seine Schulen fragten: was ist die Welt? und gelangten damit zu der philosophischen Antwort: Welt ist Geist! oder: Welt ist Materie! und wurden in beiden Fällen zu der praktischen Antwort geleitet: „Fliehe die Welt! fliehe die Materie! gib der Leiblichkeit Valet, damit du eins werden kannst mit dem Geist, und dich dadurch der Materie entziehen!“

Der Buddhismus fragt nicht nach dem Aufbau der Welt, sondern nach dem Sinn des Lebens, oder besser: nach dem Wert des Lebens. Und findet damit die praktische Tatsache im Leben, daß es voller L e i d e n ist. Und darum ist der Rat, den er für ein gerechtes Leben zu geben hat, nicht der: wende dich ab von der Welt! sondern: wende dich ab vom Leiden!

Das ist das richtige, und von da aus muß man beurteilen, welches Reden und welches Handeln, welches Denken und Streben und Entschließen das rechte zu nennen sein wird.

Das Leiden.

Hiermit stehen wir nun jener Lebensauffassung gegenüber, auf der der ganze Buddhismus beruht, und zwar in dem Grade beruht, daß das L e i d e n (*dukkha*) manchmal als das einzig Wirkliche, das einzige über das man etwas w e i ß, bezeichnet werden könnte und bezeichnet wird.

Māra wollte eine Nonne versuchen und sie an die Existenz des „Ich's" glauben machen.

„Wie meinst du das, Māra?", sagte sie dann. „Sollte es eine Persönlichkeit geben? Falsch ist deine Lehre! Nur Bewußtseinszustände gibts; keine Persönlichkeit. L e i d e n ist was entsteht, Leiden das was vergeht. Nichts anderes als Leiden entsteht; nichts als Leiden vergeht."

Fragt man nun im einzelnen, was dieses Leiden ist und worin es besteht, so sehen wir aus der Erklärung in der Predigt von Benares, daß sich das Leiden über das ganze menschliche Dasein erstreckt. Nicht nur Krankheit und Alter, Entbehren und Kummer und Enttäuschung ist Leiden, sondern das Geborenwerden als solches.

Oft jedoch ist es besonders der Tod, der als das große Leiden bezeichnet wird, — der Mutter Tod und des Vaters Tod, des Bruders und der Schwester Tod, des Sohnes und der Tochter Tod; Verlust der Verwandten, Verlust des Eigentums — alles habt Ihr durchgekostet solange Ihr lebtet", wie es in dem schönen Spruche von den vielen Tränen, die auf Erden vergossen sind, heißt.

Es ist also nicht wahr, was man von den Indern sagt, daß sie den Tod nicht fürchteten, sondern liebten und suchten. Nein, der Hindu ist keine zoologische Merkwürdigkeit. Wie jedwedes andere lebende Wesen kennt er Todesfurcht, und eine eigentliche Sehnsucht nach Sterben merkt man eher bei den Griechen in ihren Momenten der Verstimmung als im indischen Pessimismus.

Das Sterben, das des Inders Sehnsucht ausmacht, ist etwas völlig anderes: es ist die endliche Auflösung der Persönlichkeit, die den Menschen aus der Seelenwanderung erlösen soll, denn das Schlimme bei den ewigen Wiedergeburten ist eben gerade, daß sie beständig wieder zum Sterben führen, und man immer wieder „dem Tod sein Fleisch geben" muß.

Dieses Sterbensollen, das häßliche Auflösen des Menschenleibes, war ja eine der Erfahrungen, die in der Legende Prinz Siddhârtha zu Ernst und Entsagung riefen; und dem Buddhismus hat, vielleicht mehr als den anderen indischen Sekten, die Grausamkeit des Todes vor Augen geschwebt. Für Buddha ist sie eine Wirklichkeit, vor der es kein Entrinnen gibt. „Sie ist das ewige Gesetz für alle Wesen. Der König des Todes zieht sie wie in einen reißenden Strom, ehe ihre Wünsche erfüllt sind, hinunter in das Meer der Vernichtung" — und der Vollkommene hatte ja der trauernden Mutter keinen andern Trost zu geben als „der Toten sind viele, der Lebenden sind wenige", und wußte in seiner eigenen Sterbestunde nichts

anderes über den Tod zu sagen als „Alles Zusammengesetzte muß sich auflösen."

Der Tod jedoch ist nur das letzte der Uebel, die das Leben anfüllen; dem Tode geht als „des Todes Sendbote" das Alter vorher, als eine Mahnung für den Menschen an seine Vergänglichkeit. Da ein Sünder vor den Todesgott Yama gerufen wurde, fragte dieser ihn, ob er denn niemals seinen Sendboten getroffen habe. Und da der Sünder antwortete, daß er ihn niemals getroffen habe, sagt Yama: „Du unachtsamer Mann! So hast du also niemals unter den Menschen weder ein Weib noch einen Mann, achtzig oder neunzig oder hundert Jahre alt, gesehen, abgelebt, zusammengekrümmt wie die Dachwölbung in einem Grabgewölbe, vornübergebeugt, auf einen Stab gestützt, zitternd, elend, alle Jugendzeit hinter sich; zahnlos, grauhaarig, beinah kahl, vorwärts stolpernd, mit durchfurchter Stirn und mit runzliger Haut?"

Das ist das erste lebende memento mori; die beiden andern sind natürlich Krankheit und Sterben. „Sahest du nicht unter den Menschen Männer oder Weiber, krank, leidend, von Schmerzen gebeugt, im eigenen Schmutz sich wälzend, die sich von andern aufhelfen und niederlegen lassen mußten?" „Sahest du nicht unter den Menschen einen Mann oder ein Weib, die einen Tag tot waren, zwei oder drei Tage tot waren, aufgedunsen, schwarz und voller Verwesung?"

Das sind die Schauerbilder, die beständig entrollt werden; das ist der Anfang der Unglückskette, die in der Klage des Buddhisten über das Leben genannt werden: „Denn immer wird es Geburt und Altern und Tod und Kummer und Klage und Elend und Trauer und Verzweifelung geben."

Die ersten Glieder sind Ursache der andern; vor allem andern ist es des menschlichen Lebens handgreifliches Elend, das Verzweifelung hervorruft.

Dieser äußeren geht jedoch eine innere, seelische Ursache zum Leiden zur Seite; das was in der Predigt von Benares mit „getrennt von dem, was man lieb hat, verbunden mit dem, was man nicht lieb hat" ausgedrückt ist, oder wie es in dem Spruch von den vielen Tränen heißt, die vergossen werden, weil wir besitzen, was wir hassen, und nicht erhalten, was wir lieben. Mit andern Worten: Daß das Leben nicht unsere Wünsche erfüllt, nicht unser Begehren befriedigt. Auch darum gibt es Kummer und Klage und Trauer und Verzweiflung.

Das sieht aus wie Weltschmerz und man kann es Pessimismus nennen; aber es ist nicht moderne Blasiertheit, die von vornherein ihre Forderung ans Leben aufgegeben hat. Es ist die antike Klage darüber, daß die großen Forderungen, die man ans Leben stellt, vom Leben nicht erfüllt werden. Es ist so weit entfernt von der senilen Schlaffheit der Pessimisten unserer Zeit, daß es vielmehr das Menschengeschlecht in seinem jugendlichen Verlangen, in seiner kindischen Ungeduld ist!

Denn der Mensch, wo er überhaupt dazu erwacht, etwas vom Leben zu verlangen, beginnt damit zu verlangen, daß Leben G l ü c k sein soll, und Glück malt er sich aus als unmittelbares Genießen des Lebens, als unaufhörlichen Zustand s c h m e r z f r e i e r L u s t. So ist sein Verlangen nach Leben und daran hält er so lange fest, bis er eines schönen Tages einsieht, daß dieses sich nicht befriedigen läßt, daß das Leben diese Wünsche nicht erfüllt, daß es sie im Gegenteil beständig abschlägt. Daraus erfolgt Niedergeschlagenheit; die große Enttäuschung über das Leben. Da wird das Auge geschärft, und man sieht nun alle Schattenseiten; eben weil man forderte, daß das Leben schmerzfrei sein sollte, eben darum schmerzt es nun zu sehen, daß es überall Schmerz gibt, daß kein Zustand des Lebens ohne Unlust ist, daß das Leben eine Kehrseite hat.

Was die Buddhalegende von den Jugenderlebnissen des Prinzen Siddhārtha erzählt, gibt der Grundstimmung des Buddhisten einen typischen Ausdruck. Er begann in einem künstlichen Glückszustand, ohne Kenntnis des Lebens, dessen Mängel ihm durch ein Machtgebot ferngehalten wurden; bis er auf einmal die Kehrseite des Lebens, Alter, Krankheit und Tod, der Tänzerinnen Unschönheit, das Hinter den Kulissen des Lebensfestes, sieht, und augenblicklich mutlos, widerwillig wie ein Kind, alles aufgibt, weil er nicht alles bekommen kann.

Die Inder sind selbst ein gutes Beispiel dafür, wie diese Lebensstufen verlaufen. Wir können dieses Volk genügend weit zurückverfolgen, um es zu einer Zeit zu sehen, da das Verlangen nach Leben sich in ihm rührte, und zwar mit großer Kraft sich rührte, ohne daß es darum dem Leben gram geworden wäre. Die Dichter der Vedagesänge zögern nicht, etwas vom Leben zu fordern; sie wollen lange leben und gut leben; und sie sind ihrer Sache sicher, daß sie erhalten, was sie sich wünschen. Der Götter Gunst ist leicht zu kaufen.

Sie nahmen mit andern Worten das Leben von der besten Seite. Das Glück, das sie forderten, erhielten sie, weil sie nicht mehr forderten, als sie erhalten konnten. Um sie her gab es Lebensmöglichkeiten genug, und sie waren nach außen hin genügend in Anspruch genommen, hatten mit der Selbsterhaltung genug zu schaffen, um auch das Leben in sich selbst aufrecht zu erhalten.

Es ist dieselbe glückliche Kriegerkultur, wie wir sie auch in der homerischen Zeit der Griechen antreffen, und die dort zu einem wirklichen Menschenideal frischen, unmittelbaren Erlebens dessen, was das Leben eben zu bieten hat, dichterisch ausgeformt ist; auch wenn es dabei dunkle Momente gibt, wo man die Schatten des Lebens auf sich fallen fühlt.

Es ist jedoch in Wirklichkeit dieselbe Lebensstufe, auf der

wir die sogenannten barbarischen Völker antreffen, die in den Tag hineinleben und das Leben nehmen, wie es sich eben bietet. Sie sind zufrieden; ihre Forderungen ans Leben werden befriedigt und sie reflektieren nicht über diese Forderungen.

Aber die Reflexion gedieh bei den Indern neben der Lebenslust; ja dieses Betrachten des Lebens ward sozusagen ihre einzige Reflexion. Und das Verlangen nach Leben wächst teils mit dem Wachsen der Kultur selbst, teils durch die Selbstbetrachtung. Die Verfeinerung des Ritterlebens wetteifert mit der Sublimität des Denkens; und die Folge davon muß notwendigerweise werden, daß — eben in der Ritterkaste — dieser Konflikt zwischen dem Verlangen nach Leben und dessen Sättigung entsteht. Man besitzt die angeerbte Forderung an des Lebens Lust und merkt, daß vollkommenes Glück nirgends zu finden ist. So war es zu Buddhas Zeit und ganz ebenso war es bei den Griechen, sobald das Denken voll bewußt geworden war: auch die Epikuräer verstanden das Glück als schmerzfreie Lust und entdeckten nun, daß überall wo Lust ist, auch Schmerz ist, und darum nirgends eigentliches Glück.

Insofern fällt also die Lebensforderung des Buddhismus mit der der Antike zusammen, und sein Mißmut ist derselbe, wie wir ihn bei Griechen und Römern treffen, — dieselbe Melancholie, die wir auch bei den Verwandten der Inder, den Persern, sehen, als ihre nationale Niederlage ihrer Aktivität ein Ende gemacht und sie ihrer Herrscherkraft über das Leben beraubt hatte.

Vergänglichkeit.

Wenn indessen die Wehmut dieser Enttäuschung bei den Buddhisten eine soviel düstrere Lebenstimmung hervorruft

als bei den übrigen Völkern des Altertums, so geschieht das natürlich vorerst weil alle Lebensfragen unter dem abstrakten Denken der Inder zu einer drohenden Größe anschwellen, dann aber auch, weil die theoretische Welterkenntnis des Buddhismus dazu geeignet war, düstre Betrachtungen hervorzubringen.

Denn nicht ungestraft hatte Buddha alle festen Punkte, sowohl Gott als Materie und Seele, aus seinem Weltbegriff entfernt. Ließ sich das auch theoretisch verantworten, so ward es doch für das Gemüt nicht erfreulich, diese Betrachtungsweise festzuhalten. Denn diese Auflösung von allem in den Strom von Bewußtseinszuständen konnte das Gefühl von der Unbeständigkeit aller Dinge, an dem die Inder ohnehin genug litten, wenn sie die Welt der Phänomene betrachteten, nur vergrößern.

Diese Veränderlichkeit und Unbeständigkeit aller Dinge machte Buddha — der Legende nach — seinem Vater auf dem Sterbebette so einleuchtend, daß er ihn dadurch auf den Weg zum Nirvāna leitete. Auch in den uns bekannten Gesprächen, in denen er diese Verhältnisse entwickelt, bemerken wir den Pessimismus, der sich in seinen Gedankengang einflicht.

In einer der gewöhnlichen Diskussionen, wo bewiesen werden soll, daß das „Ich" eine Illusion sei — es handelt sich um einen sehr alten Text [1]) — kommt folgendes Gespräch vor:

„Was meint Ihr, Mönche! Ist die Form bleibend oder vergänglich?"

„Sie ist vergänglich, ehrwürdiger Herr!"

„Und das, was vergänglich ist, ist das gut oder böse?"

„Es ist böse, Ehrwürdiger!"

„Und kann man von dem, das vergänglich, böse und veränderlich ist, sagen: es gehört mir, ich bin es, es ist mein Ich?

1) Suttanipāta I, 6.

— Ist Wahrnehmung, Auffassung, Vorstellung und Bewußtsein bleibend oder vergänglich?"

„Es ist vergänglich, böse und veränderlich, und man kann nicht sagen: es gehört mir, ich bin es, es ist mein „Ich"."

Aber, wenn man dies eingesehen hat, Mönche! so wird ein aufgeklärter und edler Jünger Abscheu bekommen vor der Form, Abscheu vor Wahrnehmung, Abscheu vor Auffassung, Vorstellung und Bewußtsein."

Diese Abscheu führt freilich zu Befreiung und Erlösung, aber erst durch das Einsehen der Vergänglichkeit, das seinen Druck auf das Gemüt legt.

Die flüchtige, wechselnde Beweglichkeit in allem Existierenden hat in der buddhistischen Sprache sein Bild in der Flamme gefunden. Der beständig verlaufende Prozeß des Brennens, wobei die Flamme von vorhin nicht mehr die Flamme von jetzt ist, wobei die Flamme verschwindet, ohne daß die Flamme ausgeht, wobei beständig das, was brennt, verzehrt wird, — das ist das Weltbild, das Seelenbild des Buddhismus; aber in ihm liegt auch des Buddhisten Abscheu vor dem Leben, wie ja auch in der Flammenpredigt, die wir hörten, alles ausmündet in das Vulkanische: „Die ganze Welt steht in Flammen; die Welt ist in Rauch gehüllt; die Welt wird von Feuer verzehrt; die ganze Welt bebt!"

Der Kreislauf.

Wird das Leiden auf diese Weise bodenlos, weil die Veränderlichkeit alles mit sich fortreißt, so ist es andrerseits endlos, weil es sich durch unendliche Existenzen fortsetzen kann.

Denn diese indische Lebensperspektive hat Buddha bewahrt. So tief wurzelte dieser Seelenwanderungsgedanke

in den Indern, daß sich sogar dieser ausgemachte Positivist, der das Aeußerste aufbietet um alles, was nicht reine Erfahrungstatsache ist, von seinem Denken auszuschließen, von dieser Grundhypothese, an der alle Sekten und alle Schulen Indiens haften, nicht hat freimachen können. Ja, so tief wurzelt sie, daß sich nicht ausdenken läßt, wie der Buddhismus sich geformt haben würde, ja ob er überhaupt hätte entstehen können, wenn nicht „der Kreislauf" Buddhas gegebene Voraussetzung gewesen wäre. Denn seine Religion, sowie jede andere indische Religion, hat ja ihr letztes Ziel in der Erlösung der Menschen aus dem Kreislauf, und rechnet des Menschen Heiligkeitsgrad je nach der Aussicht jenem zu entsinnen.

Der Buddhismus ruht hier auf einer Voraussetzung, die für unsere Auffassung willkürlich ist, ja einen Grundfehler, ein primum erratum, bedeutet, das die übrigen Schlußfolgerungen wertlos macht oder doch jedenfalls das ganze Gedankengebäude in die Ferne des Unwirklichen entrückt. Wir werden wieder und wieder bemerken, daß wir gerade bei den wichtigsten Bestimmungen auf etwas stoßen, wofür wir tatsächlich kein Verständnis und kein Empfinden haben. Wir müssen in diesen Fällen so gut wie möglich zu folgen suchen, selbst wenn wir die Dinge nur von fern und mit einer Art Fremdgefühl anzusehen vermögen.

Auch hat es nicht viel zu besagen, daß der Buddhismus den Seelenwanderungsgedanken umgearbeitet hat, damit er zu seinen Voraussetzungen passen konnte. Denn es ist ja schwierig, Seelen wandern zu lassen, wo keine Seelen sind. Allen seinen Scharfsinn hat der Buddhismus aufgeboten um das „Ich" aufzulösen und es als eine theoretische Aufgabe betrachtet, die Menschen aus der Illusion zu erwecken, die Seele sei etwas für sich bestehendes. Wie kann er da also über „Seelenwanderung" reden?

In des Wortes eigentlicher Bedeutung tut er es auch nicht; sein gewöhnlicher Ausdruck für die Sache ist das indische *saṃsāra*, Kreislauf; aber seine Aufgabe ist nun zu zeigen, wie die menschliche Existenz in einen solchen Kreislauf hineingeraten kann, ohne daß ein „Ich" als deren Träger behauptet wird.

Um diesem Gedankengang folgen zu können müssen wir uns einen Augenblick in die Psychologie des Buddhismus versenken. Das menschliche Seelenleben ist in der Buddhistischen Philosophie Gegenstand sorgfältigster Erwägungen und Analysen — natürlich! Denn es ist das einzige, womit er zu operieren hat: alle Wissenschaft wird für den Buddhismus Psychologie. Und zwar eine recht beschwerliche Psychologie; recht im orientalischen, scholastischen und endlosen Stil mit 52 Unterabteilungen unter der Rubrik „Seelenkräfte" und 89 Formen für das klare Bewußtsein.

Für uns genügt es zu wissen, woraus die Seele — oder besser: das Seelenleben — als Ganzes besteht. Es besteht natürlich nur aus Seelentätigkeiten, und diese werden — da ja nicht von einer Organisation um ein bleibendes Zentrum herum die Rede sein kann — mit einem bezeichnenden Namen *skandha* (pāli: *khandha*), „Haufen" oder „Gruppen" genannt; — nämlich: *vedanā* — Wahrnehmung, *saṅjñā* — Auffassung, *saṃskāras* — Anlagen und *vijñana* — Bewußtsein. Diese vier, die unter der Bezeichnung *nāman* — Name zusammengefaßt werden, bilden zusammen mit der fünften Gruppe *rūpa* — die Form, in der alle körperlichen Eigenschaften inbegriffen sind, ein Individuum (*pudgala*) oder eine „Namenform" (*nāmarūpa*).

Fragt man nun, was diese Haufen zusammenhält, so erhalten wir eine Antwort, die uns daran erinnert, daß der Buddhismus mitten in diesen subtilen Analysen seinen praktischen Charakter nicht aufgegeben hat. Kann kein „Ich" be-

wiesen werden, so können doch als deutliches Kennzeichen dafür, daß ein Individuum in Tätigkeit gewesen ist, seine Taten bewiesen werden. Sie sind das Zusammenfassende und sie sind das Bleibende im Menschen. Das *karman*, die Tat (pāli: *kamma*), wird dadurch im Buddhismus ein Hauptbegriff, wie er es im Brahmanismus war, ja sogar in noch höherem Grade; denn *kamma* ist nicht nur die gewöhnliche Bezeichnung für das praktische Leben des Menschen, sondern nimmt auch den Platz ein, den frühere Systeme dem *ātman*, dem Selbst, geben, nämlich als das Zentrale im Menschen und somit im Dasein.

Der Buddhismus hat nämlich richtig beobachtet, daß die Taten nicht nur ein Produkt der menschlichen Lebenstätigkeit sind, sondern daß sie selbst Lebenstätigkeit hervorbringen, Arbeit und Leben fallen ja in Wirklichkeit zusammen, wenn man wie der Buddhismus — und wie wir — das Leben als Lebensfunktion betrachtet.

Dadurch wird jedoch das kamma der eigentliche Lebensträger und seine schaffende Grundlage, und soll von etwas die Rede sein, das von Existenz zu Existenz trägt, so ist dies einzig und allein kamma. Die Buddhisten denken sich den Kreislauf (*saṃsarā*) so: Stirbt ein Mensch, so lösen sich seine fünf khandhas (sowohl Seelengruppen als Körper- oder Formgruppen) auf, kraft seines kamma aber bilden sich sofort neue khandhas, und ein neues Wesen kommt auf die Welt, das, obgleich es andere khandhas und dadurch eine andere Form hat, in Wirklichkeit mit dem gestorbenen Menschen identisch ist, denn sein kamma ist dasselbe. Kamma ist mithin das Glied, das die Identität eines Wesens durch viele Veränderungen hindurch auf seinem Weg durch den Kreislauf des saṃsāra bewahrt.

So ansprechend nun dieser Gedanke von einem indischen — und namentlich buddhistischen Gesichtspunkt aus sein mag,

für uns ist diese Erklärung der Seelenwanderung ebenso mysteriös wie jede frühere; und die geistreichen Bilder, mit denen der buddhistische Disputator die Sache anschaulich zu machen strebt, machen sie für uns nicht begreiflicher. Wir haben leider zu viel Chemie und Psychologie gelernt um uns durch dieselben Bilder wie König Milinda imponieren zu lassen, da er Nāgasena fragte:

Wie, ehrwürdiger Nāgasena! Kann Wiedergeburt stattfinden ohne Seelenwanderung? Gib mir ein Bild!"

„Denke Dir, König! daß man ein Licht an einem andern Licht anzündete; — wäre dann das eine Licht in das andere übergegangen?"

„Nein, das wäre es nicht."

„Nun, eben auf diese Weise geschieht Wiedergeburt ohne Seelenwanderung."

„Gib mir ein anderes Bild!"

„Erinnerst du dich, König, wie du als Knabe von deinem Lehrer Gedichte lerntest?"

„Ja! Ehrwürdiger!"

„Ich frage dich, König! Gingen da die Verse aus dem Lehrer in dich über?"

„Das taten sie nicht."

„Vielleicht, König, geht die Wiedergeburt ohne Seelenwanderung auf dieselbe Weise vor sich."

„Du bist ein tüchtiger Mann, ehrwürdiger Nāgasena!"

Auf diese Weise erhält nun das Wort „Geburt" den Hintergrund, auf welchem es zu den Uebeln der Welt werden kann. Es ist nicht nur ein lyrischer Ausbruch, wie wenn der griechische Theognis es als größtes Glück preist nicht geboren zu sein, oder plötzliche Verzweifelung, wie wenn Hiob den Tag seiner Geburt verflucht. Nein, hier gilt es vielmehr die

Leidenskette bis auf ihren Anfang zurückverfolgen, so wie es in der „Ursachenfolge", von der wir gleich hören werden, gesagt wird, daß Alter, Tod, Trauer und Kummer, Klage, Elend und Verzweifelung auf Geburt beruhen. In derselben Ursachenreihe aber steht, daß Geburt wiederum auf Existenz beruhe; — wohl weil das Existierende durch Geburt in Erscheinung tritt — was in der Ausdehnung des Kreislaufes soviel sagen will, daß die Geburten sich fortsetzen, solange es Existenz gibt. Denn Geburt und Wiedergeburt bedeutet in dieser Sprache ein und dasselbe, wie die Klage oft lautet: O, daß wir nicht der Geburt unterworfen wären! O, daß Geburt nicht über uns kommen möge!

Dadurch jedoch erlangt das Wort Geburt dieselbe Bedeutung wie Existenz; und der Pessimismus ist darum als ein absoluter zu bezeichnen: das Dasein selbst ist vom Uebel; Leiden kann nicht vergehen, solange man ans Dasein gebunden ist.

„Der Durst".

Dieses Gebundensein ist die Ursache des Leidens, d. h. seine persönliche Ursache, diejenige, die veranlaßt, daß der einzelne Mensch dem Leiden unterworfen ist. „Dieses, Ihr Mönche! ist die Wahrheit über das Entstehen des Leidens. Dieser Durst, begleitet von Lust und Verlangen, und der hier und dort seine Freude findet, bewirkt Wiedergeburt. Der Durst nach Lust, der Durst nach Leben, der Durst nach Tod."

„Durst", *tṛṣṇā*, pali: *taṇhā*, also fesselt uns ans Leben. Wollen wir für diesen Durst eine moderne Bezeichnung finden, so ist es nichts geringeres als „der Wille zum Leben": das tiefe und bleibende Bedürfnis zu existieren und seine Existenz zu behaupten, für sein Dasein zu kämpfen. Solange

dies Bedürfnis in uns wohnt, solange sind wir ans Leben gebunden; solange wir am Leben festhalten, so lange hält uns das Leben fest und schleppt uns durch alle Wiederholungen des Lebens hindurch.

Buddha und Darwin in schönster Eintracht über die Prinzipien der Biologie: über die Entwicklung des Lebens und das Bestehen des Lebens! Nur daß ihre Eintracht damit endet, daß sie dem Menschen die entgegengesetzten Ratschläge zurufen; Darwin: halte fest an deinem Lebenswillen! kämpfe für dein Dasein! Buddha: Gib das Dasein auf! vernichte deinen Lebenswillen!

Denn dies ist, so oft vom „Durste" die Rede ist, das ewige Refrain. Er ist die Ursache, und die Ursache soll weg. In einem der ältesten Texte, Suttanipāta Mahāvagga (740), steht kurz und gewichtig: „Entsteht ein Leiden, so ist es allzeit eine Folge von *taṇhā*. Wenn aber *taṇhā* vollständig vernichtet ist, sodaß das Begehren aufhört, so kann kein Leiden entstehen. — Ein Mensch, der von *taṇhā* begleitet ist, muß lange Zeiten durch viele Existenzen vieler Arten hindurchwandern und kann nicht aus dem Kreislauf hinaus."

In der Katechismussprache eines späteren Textes erhalten wir ausführlicheren aber trockneren Bescheid. Es ist Samyutta-Nikāya (22, 22).

„Also habe ich gehört:

Der Erhabene wohnte einst im Kloster Jetavana im Haine Anāthapiṇḍikas. Und hier sprach er also zu den Mönchen:

Ich will euch belehren, ihr Mönche! über die Bürde, wer die Bürde trägt, wie man sich die Bürde auferlegt und wie man die Bürde ablegt.

Und was, ihr Mönche! ist die Bürde?

Ihr sollt antworten, daß es die fünf Gruppen der Kräfte (khandha's) sind. Und welche fünf? Form, Wahrnehmung,

Auffassung, Anlage und Bewußtsein. Diese nenne ich die Bürde.

Und wer, ihr Mönche! trägt die Bürde?

Antwortet, daß es das einzelne Individuum, der ehrwürdige N. N. aus der und der Familie sei. Er trägt die Bürde.

Und was, ihr Mönche! ist das: sich die Bürde auferlegen?

Es ist das Verlangen, das zu Wiedergeburt führt, indem es sich mit Lust und Begehren verbindet und seine Freude in jedem Dasein findet; Verlangen nach sinnlicher Lust, Verlangen nach ewigem Dasein, Verlangen nach vergänglichem Dasein. Dies, ihr Mönche! ist das: sich die Bürde auferlegen.

Und was, ihr Mönche! ist das: die Bürde ablegen?

Es ist das vollkommene Sichbefreien vom Begehren: es abstreifen, es aufgeben, ihm entsagen, es verlassen, kein Begehren anerkennen. Dies, o Mönche! ist das: die Bürde von sich werfen!"

So ermüdend lauten diese Lehrstücke; in dem schönen Versbuch Dhammapada jedoch heißt es (334 ff.):

„Des Gedankenlosen Durst wächst wie eine Schlingpflanze; er läuft von Leben zu Leben wie ein Affe, der im Walde Früchte sucht.

„Wer sich von dem schlimmen, wuchernden Durst überwältigen läßt, dessen Leiden wachsen wie die Wurzeln des Biranagrases; wer aber selbst den bösen Durst überwältigt, der hier auf Erden schwer zu überwältigen ist, von dem gleitet das Leiden ab wie Wassertropfen vom Blatt der Lotusblume.

„Gleichwie ein umgehauener Baum seine Kraft behält, wenn die Wurzel unbeschädigt ist und wieder aufsprießt, so wird der Lebensschmerz immer wieder kommen, wenn die Wurzeln des Durstes nicht vernichtet sind.

„Von Verlangen besessen zappeln die Menschen wie ein im Garn gefangener Hase; darum soll der Mönch seinen Durst

austreiben und zusehen leidenschaftslos zu werden.

„Wer der Lüste Sklave ist, wird von ihrem Strom getrieben; wie die Spinne an ihrem eigenen Faden hängt.

„Durch Genüsse werden die Toren verwüstet, die nicht nach der anderen Küste schauen; und der Tor verwüstet sich selbst in seinem Durst nach Genüssen, als ob er sein eigener Feind wäre."

Die Ursachen.

Diese Denksprüche und Gespräche beleuchten nicht nur die „zweite edle Wahrheit" über die Ursache des Leidens, sondern auch die dritte über die Aufhebung des Leidens. Es läßt sich nur aufheben durch Entfernen der Ursache, und diese Ursache muß radikal entfernt werden: solange die Wurzel des Baumes stehen bleibt, wird sie beständig wieder neue Triebe schießen. So ist es mit körperlichen Uebeln und so ist es mit seelischen. Beständig bewegen wir uns in der Sprache der Medizin, der die Formel der vier Wahrheiten entnommen ist. Und da es der Lebenswille ist, der ans Leben fesselt, so wird nun dieser unter allen seinen Formen und Aeußerungen verfolgt und alles, was ihn unterstützen kann, wird aufgesucht, um entfernt zu werden.

Soll im einzelnen entwickelt werden, was „Durst" ist, so meldet sich vor allen andern das Wort *upādāna*. Das bedeutet „hängenbleiben" oder „sich an etwas hängen" und schildert den Lebenszustand, in welchem sich der Unerlöste befindet: er ist ein solcher, der sich ans Leben anklammert, und das Bild des Affen, der von Baum zu Baum sucht um etwas zum leben zu finden, trifft echt buddhistisch die Emsigkeit des weltlichen Menschen und seinen beständigen Eifer am Leben fest zu halten.

Upādāna wird auch häufig in der Mehrzahl gebraucht,

während der „Durst" nur einer ist. „Fünffältig" wird dieses Hängenbleiben in der Predigt von Benares genannt; und das heißt so viel wie, daß es ein Hängenbleiben an den fünf „Gruppen" ist, aus denen ja, wie wir lernten, ein Individuum besteht: aus den körperlichen und seelischen Eigenschaften oder Tätigkeiten. In diesen bleibt der Mensch, solang er sich an sie heftet, hängen, und wer sich befreien will, muß die Kunst des Loslassens erlernen. Will man den Durst los werden, so muß man sich das Hängenbleiben abgewöhnen.

Darum heißt es auch im alten Text Suttanipāta, da wo der „Durst" behandelt wird: „Sollte man dasselbe nicht auch auf eine andere Weise betrachten können? Und die Antwort lautet sofort: Ja, alles Leiden entsteht als eine Folge des upādāna; und wo das upādāna völlig ausgerottet wird, da hört alles Begehren auf, da kann kein Leiden entstehen."

Und wenn man weiter fragt nach den Ursachen des Leidens, da lauten die Antworten: „Tätigkeit, Verrichtungen (*ārambha*) sind die Quelle des Leidens; hören wir damit auf, so kann kein Leiden mehr entstehen." „Essen verursacht Leiden; enthält man sich der Speise, wird man befreit." „Regungen sind Ursache". „Körperlichkeit, die leibliche Form zu haben verursacht Leiden" usw. (744 f.).

Diese Antworten, die der Reihe nach gegeben werden, sehen aus, als ob sie eine Ursachenfolgerung geben wollten, die auf die mehr materiellen Bedingungen des Durstes zurückführen sollten, und tatsächlich ist es dem Buddhismus stets darum zu tun gewesen, einen Ursachenzusammenhang aufzustellen, oder besser: ein Erkennen des Zusammenhanges des Lebens, der Glied um Glied den Weg zur Erlösung anweisen könnte.

Man sagt, daß die klassische Ursachenreihe, *pratītyasam-*

utpāda (das Entstehen des einen Dinges in Abhängigkeit vom andern) von Buddha selbst herstamme, indem noch gleichzeitig bemerkt wird, daß er sie für sehr schwer verständlich ansah. Insofern hat also der ursprüngliche Buddhismus ein System oder eine Philosophie enthalten; indessen werden wir sehen, daß dieses System ausschließlich psychologisch ist und nur auf praktische Fragen hinzielt: woher stammt das Leiden, und wie können wir davon befreit werden? Dies ist der ganze Weltzusammenhang, mit dem der echte Buddhismus sich befaßt.

Die Ursachenreihen (die 12 *nidānas*) sind:

avidyā	=	Unwissenheit
saṃskārās	=	Anlagen
vijñāna	=	Bewußtsein
nāmarūpa	=	Name und Form (Individuum)
ṣaḍāyatana	=	die sechs Sinne
sparśa	=	Berührung
vedanā	=	Wahrnehmung
tṛṣṇā	=	Durst
upādāna	=	Hängenbleiben
bhava	=	Werden
jāti	=	Geburt (Existenz)
jāramaraṇa usw.	=	Alter, Tod, Kummer, Klage, Schmerz, Trauer, Verzweifelung.

Diese Reihe muß so abgelesen werden, daß die erstgenannte Ursache (*avidyā*) die am tiefsten liegende ist. Also: aus Unwissenheit entspringt Anlage, aus Anlage Bewußtsein, daraus Individualität usw.; — schließlich aus Durst und Festhängen Existenz, und sobald wir Existenz haben, so haben wir auch Alter und Tod und das ganze Elend. Auf das erste und letzte Glied kommt es namentlich an. Die praktische Anweisung, die diese Aufstellung geben will, ist diese: bist du unwissend (der Wahrheit, die Buddha verkündigt hat), so wird dein

Sinnenleben dich dem Begehren preisgeben, und so wirst du am Leben mit all seinem Elend hängen bleiben.

Aber man sollte ja — um einen richtigen Ursachenzusammenhang zu finden — einen Uebergang von Unwissenheit zu Wahrnehmung bilden, und der kommt uns ganz gewiß gekünstelt vor. Wir mit unsern europäischen Köpfen wollen ihn nicht zu erforschen suchen. Professor Kern hat sich bemüht, eine Verbindung zu finden, indem er daran erinnert, daß „Unwissenheit als eine Art Schlafzustand gedacht wird, und daß die ersten psychologischen Prozesse, von denen die Rede ist, als ein Erwachen zu Tätigkeit gedacht werden können: erst halbbewußte Eindrücke, dann klares Bewußtsein, durch welches sozusagen die Individualität durchbricht; indem deren Sinnenorgane mit der Außenwelt in Berührung kommen, entstehen Wahrnehmungen, die Durst hervorbringen; und daher kommt dann der Rest.

Uebrigens liegen dieser Formel ältere indische Schemata zugrunde. Daß Unwissenheit (*avidyā*) das Grundübel ist, ist namentlich ein gewöhnlicher indischer Gedanke, so gewiß sich dieses Volk des Menschen Elend gewöhnlich dadurch erklärt, daß er eine Beute der Illusionen ist.

Jedoch dieser Gedanke von einer Unwissenheit, der erst abgeholfen werden muß, wenn der Mensch seine höchste Lebensform und sein bestes Wohl erreichen soll, reicht weiter als bis Indien. Tatsächlich ist er ja der Gedanke der Antike. Wo die klassische Philosophie eine persönliche Veredelung oder Erlösung zu bringen hat, geschieht das in der Regel durch Erkenntnis. Der Stoiker Unterscheidung zwischen Weisen und Toren (*sapiens* und *stultus*) war nicht ein Ausdruck geistigen Hochmutes, sondern eine Bestimmung der beiden geistigen

Bedingungen, unter denen die Menschen leben: über den Zusammenhang des Lebens Aufgeklärte oder Unaufgeklärte. Und gegen das Ende des Altertums, da die Philosophie mehr religiös ward, und da der Gnostizismus und der Neuplatonismus einander mit Erlösungswegen überbieten, ist es stets — wie es ja im Namen Gnostizismus liegt — eine Erkenntnis, auf die es ankommt, aber nun eher eine mystische als eine logische Erkenntnis.

Aber eben wenn sich durch Vergleichen eine so gewöhnliche Bestimmung darbietet, muß man sich hüten, sich mit dieser gewöhnlichen Bestimmung zu begnügen. Man muß sich klar machen, was die einzelnen Richtungen oder Menschen mit diesem Ausdruck meinen, und seine Bedeutung kann dann oft eine höchst verschiedene sein. Sogar innerhalb der indischen Philosophie wird *avidyā* bald als Gegensatz zu dem besonderen *jñāna* der Brahmanen, dem mystischen Erkennen der Einheit der Seele mit Brahma, bald (in der Sāṃkhyaphilosophie) als Mangel an Einsicht in den Wesensunterschied der Seele und des Leibes verstanden.

Was bedeutet nun „Unkenntnis" im Buddhismus? Auf keinen Fall einen Zustand, der durch eine philosophische Erkenntnis, weder mystischer noch logischer Art aufgehoben werden kann, und es zeigt sich auch deutlich genug, daß sie nur einer praktischen Lebenserkenntnis weicht. Einer der ältesten Texte sagt: „Nicht das Leiden zu erkennen, mein Freund! nicht das Leiden erkennen, nicht das Entstehen des Leidens erkennen, nicht das Aufheben des Leidens erkennen, nicht den Weg erkennen, der zur Aufhebung des Leidens führt, das, mein Freund, ist was man Unwissenheit nennt."

Es ist mit andern Worten Buddhas Lehre, die die Unwissenheit aufheben soll, und wir sehen sofort, daß dies eine Lösung des Problemes ist, die sich als Volksreligion gebrauchen

läßt: erstens, weil eine gegebene Sache vorliegt, zu der man seine Zuflucht nehmen kann; ein praktischer Ratschlag, von dem Weisesten gegeben, und vom Einfältigsten zu fassen und zu befolgen. Und doch gleichzeitig eine Einsicht, die sich jeder für seine Person erwerben kann ohne die Lehre der Schulen dazu zu bedürfen, und ohne das, was der Buddhismus doch im Grunde verabscheut, zu brauchen, nämlich unter der Autorität fremder Gedanken zu leben.

Nur darin ist der Buddhismus mit den Schulen einig, daß wenn man Unwissenheit aufheben will, so ist man auf dem Wege zur Erlösung. Man muß sich also Unkenntnis als Schlaffheit oder Mattheit denken, unter welcher die Lebenskeime, die den Menschen überleben wollen und einer neuen Existenz entgegenführen, wachsen können. Und diese Vermutung bestätigt sich, wenn man die unaufhörlichen Mahnungen des Buddhismus zu angespannter Wachsamkeit bedenkt; sein Ideal ist ein Zustand geistigen Selbstdurchdringens, wodurch alles, was nicht hoch kommen darf, niedergehalten wird.

Das seelische Element, das auf diese Weise bezwungen werden soll, sind die „Anlagen", die *saṃskārās* genannt werden, denn obgleich diese — wie alle Seelentätigkeiten, ja sogar mehr als andere, vorübergehend sind — können sie sich doch durch eine gewisse formgebende Kraft zu bleibenden Anlagen verdichten, und der Buddhismus hat auf diesem Punkt die Umwelt mit in sein psychologisches Schema hineingezogen, indem er gleichzeitig die *saṃskārās* zu einer Art von Prinzipien der Form der äußerlichen Dinge werden läßt — wohl auf das Konto hin, daß alle „Dinge" nur vorübergehende seelische Zustände sind. Wo die *samskārās* gedeihen, kann sich also sowohl Leib als Seele eine „Namenform", ein Individuum bilden.

Sie spielen mit anderen Worten dieselbe Rolle wie das *karman* (*kamma*), die Taten, die ja um jeden Preis zu ver-

meiden sind, da sie zu neuer Existenz führen. Die saṃskāras sind ja nämlich stets die Frucht früherer Wirksamkeit und führen selbst zum Handeln; sie sind daher nur die äußere Form, unter welcher das karman sich geltend macht, und durch welche dieses sich sowohl in der Seele als in der Welt verwirklicht; sie liegen auf ähnliche Weise wie dieses bleibende Lebensprinzip fertig da, um, sowie sie günstige Bedingungen finden, in Tätigkeit zu treten. Pischel vergleicht gar nicht übel die Saṃskāras mit Bakterien, die nur auf einen Schwachheitszustand oder auf irgend welche Versäumnis warten, um zur Macht zu kommen und Krankheit hervorzubringen.

So gibt es also einen zuverlässigen Zusammenhang in den Dingen, eine Daseinsnorm, die das Entstehen und Vergehen der Individuen bestimmt. Diese Norm wird manchmal *dhamma* genannt, und ist, wie man verstehen wird, ein moralisches Prinzip. Nach dieser Norm formen sich oder verschwinden die saṃskāras; sie kräftigt oder löst das karman. Sie rächt jedwedes Versehen, jedwede Versäumnis seitens des Menschen, indem sie sofort Existenz entstehen läßt, sie belohnt des Frommen Mühe durch sofortiges Auflösen dieser Lebenssubstanzen: saṃskāras und karman, so daß seine Seelengruppen, ja alle seine skandhas — auch die körperlichen — in seinem Todesaugenblick auseinanderfallen wie Perlen von einer durchschnittenen Schnur, um sich niemals wieder zusammenzufügen. Auf diese Weise wird das dhamma ein Weltprinzip, denn es herrscht ja auch über die Leiblichkeit: erschafft Körper oder löst sie auf. Wir erhalten damit die Grundanschauung über die Dinge, die dem Glauben des Buddhisten an die Macht des Geistigen eine so einzig dastehende Kraft verleiht: daß die physische Welt moralisch bedingt ist, in ihrem Entstehen und Vergehen demselben Gesetz untertan, das über die Seelen der Menschen herrscht, ja menschlicher Macht untertan, insofern es bei ihm selbst steht, solche Voll-

kommenheit zu erwerben, die alle saṃskārās aufhebt, alles karman vernichtet und dadurch auch die Welt des physischen Stoffes beraubt, woraus sie besteht.

Auf diese Weise unterliegt der Zusammenhang der Welt auf seine Art Buddhas Ursachengesetz; das ganze Blendwerk das wir „Dinge" nennen, beruht auf *avidyā*, auf Unwissenheit, und kann verschwinden, wo diese verschwindet. Und das geschieht, wenn man völlig die vier edlen Wahrheiten, die Buddha verkündigt hat, versteht, und den Weg verfolgt, den er angewiesen.

Nirvāṇa.

Das Ziel, dem der Mittelweg zuführt, heißt Nirvāṇa (pali: *nibbāna*). Wir haben dieses berühmte Wort bisher nur selten genannt, obgleich man erwarten durfte, ihm bereits da zu begegnen, wo von dem Seeligkeitszustand die Rede ist, den der Brahmanismus in Aussicht stellt (S. 33 f.). Diese tiefe Seelenruhe jedoch, die die Vereinigung der Seele mit Ātman mit sich führt, diesen mystischen Bewußtlosigkeitszustand, in dem die brahmanischen Büßer sich übten, nannten sie nur selten *nirvāṇa*. Sie hatten dafür den einfachen Ausdruck *mokṣa* oder *mukti*, „Erlösung", und dieser Ausdruck wird heute noch in Indien für „Heil" gebraucht. Die „Heilsarmee" nennt sich dortzulande *mukti-senā*.

Das Wort nirvāṇa kam erst richtig auf mit den atheistischen Sekten. Diese haben offenbar so kräftig wie möglich betonen wollen, daß etwas existiere, das aufgehoben werden oder zugrunde gehen müsse, wenn der höchste Zustand erreicht werden soll, und nannten diesen deshalb nirvāṇa (von *nirvā*, erlöschen), „das Erloschene", oder wie wir sagen würden, „das Erlöschen". Was da erlöschen soll, ob nun die Leiden-

schaften oder das Bewußtsein oder das Leben — darüber urteilte jede einzelne Schule oder Sekte verschieden: im Sāṃkhya war es die völlige Unabhängigkeit des Seelenatomes von der Materie, ein Zustand, der wie wir hörten, als Bewußtlosigkeit gedacht werden mußte, weil dieses Seelenatom durch sein Befreien auch von allen Eigenschaften oder wechselnden Zuständen ausgeschlossen war. In der Jainasekte, die gleichfalls glaubt, daß die Seele unauflöslich sei, ist Nirvāṇa eher ein bewußter Zustand, dessen wesentlicher Vorteil ist, daß die Seele vom karman, vom Handeln befreit ist.

Nun sollte man ja — nach allem, was wir über den Buddhismus wissen — glauben, daß das Nirvāṇa völlige Vernichtung bedeute. Denn, wenn das Dasein selbst Leiden ist, und wenn das, worauf es ankommt, das Aufhören des Leidens ist, so muß man ja schließen, daß Nirvāṇa dasselbe sei wie Nicht-Existieren. Aber diese Konsequenz hat Buddha nicht gezogen. Scheu, wie er allen Bestimmungen gegenüber war, die über unsere Reichweite hinausgehen, widersetzte er sich auch in diesem Punkte jedweder Entscheidung bezüglich des Jenseits.

Wir haben bereits gehört: dem Mönche Māluṅkyaputta wollte er nicht antworten auf die Fragen, ob die Welt ewig sei oder nicht, und ob die Toten leben oder nicht, und an die Ermahnung, mit der dieses Gespräch schließt — „darum Māluṅkyaputta! was ich nicht offenbart habe, das laß unoffenbart bleiben" — haben sich die buddhistischen Lehrer gehalten, solange sich die Lehre überhaupt rein bewahrt hat. Lange nach Buddhas Tode fragte der König Pasenadi von Kosala die Nonne Khema:

„Ob wohl der Vollendete (Buddha) nach dem Tode lebt?"

„Der Erhabene, großer König, hat nichts darüber offenbart, daß der Vollendete nach dem Tode lebe."

„Also lebt der Vollendete nicht jenseits des Todes?"

„Auch darüber, großer König, hat der Erhabene nichts offenbart, daß er nicht nach dem Tode lebe."

„Also existiert der Vollendete nach dem Tode, und zugleich existiert er nicht, oder: weder existiert der Vollendete, noch existiert er nicht."

So viel klüger ist also der echte Buddhismus als alle, die um uns her über das buddhistische Nirvāṇa beliebt machen wollten. Man sah es ohne weiteres als eine Vernichtung an, nannte es „das große Nichts", verwechselte es auch mit der brahmanischen Erlösung (mokṣa) und dachte es sich als träumendes Ruhen. Erst die wirkliche Erforschung der Texte setzte diese Mißverständnisse außer Kurs; und der dänische Pāliforscher V. Trenckner machte (in seinem Milinda-Panha 424) zuerst auf das wahre Verhältnis aufmerksam, das Hermann Oldenberg ebenfalls entdeckt hat [1]).

Indes wenn es auch vom Buddhismus ganz konsequent ist, diejenigen Konsequenzen, die außer dem Bereiche unserer Erkenntnis liegen, abzuweisen, so sollte man doch erwarten, daß uns die sorgfältige Analyse des Seelenlebens, worauf sich der ganze theoretische Buddhismus gründet, zu einer sichern Erkenntnis führen sollte, wie der abschließende Zustand, der ja bereits zu Lebzeiten des Frommen eintreten kann, zu denken sei. Wir bekommen auch insofern etwas darüber zu wissen, als vom Suttanipāta (730 f.) an und durch die ganze orthodoxe Lehre hindurch ausdrücklich versichert wird, das Nirvāṇa bestehe darin, daß das *vijñāna* aufgelöst werde, womit auch der „Durst", der von diesem *vijñāna* getragen wird, verschwindet. Nun übersetzen wir gewöhnlich *vijñāna* mit „Erkenntnis", „Bewußtsein", und insofern sollte es also klar sein, daß der Zustand unbewußt oder eher noch bewußtlos sei.

1) Unabhängig von Trenckner, dem er aber ausdrücklich das Erstrecht einräumt (Buddha [2] S. 281 Anm.).

Jedoch europäische Ausdrücke reichen nun einmal nicht aus für buddhistische Psychologie, und der sorgfältige S. Sörensen z. B. hat eine lange Umschreibung gebrauchen müssen, um begreiflich zu machen, was *vijñāna* bedeutet. Er übersetzt es mit „Bewußtsein, Verstand", fügt aber hinzu: „Eigentlich das Bewußtseinsmoment — substanzartig aufgefaßt — in den Eindrücken und Gemütszuständen und deren tiefere Erkenntnis; in diesem Zusammenhang handelt es sich besonders um die moralischen Anschauungen, die Gemütszustände und Handlungen, insofern sie glückliche oder unglückliche Wiedergeburten bewirken."

Es ist mit andern Worten der Teil des Bewußtseinslebens, der den übrigen Bewußtseinsinhalt zusammenhält und den Menschen zum Individuum macht; wo dieser Faktor verschwindet, fallen Seelengruppen und Leibesgruppen (die ja zusammen die „Namenform", *nāmarūpa* bilden) auseinander. In unserer Sprache könnte man es vielleicht am besten „Selbstbewußtsein", auch in des Wortes moralischem Sinn, nennen, mitsamt dem Beigeschmack von Egoismus, den wir ja bisweilen in das Wort legen, und den der praktische Buddhismus auch gefühlt hat, wenn er das *vijñāna* zu dem macht, das den Menschen imstande der Erniedrigung und Abhängigkeit hält.

Daß das Nirvāṇa nicht ein Erlöschen des Bewußtseins in unserm Sinne ist, das bezeugt vor allem, daß der Erlöste ganz ruhig und, wie wir hören werden, ganz vergnüglich auf Erden weiter wandelt, nachdem er ins Nirvāṇa eingegangen ist. Es gibt nämlich bereits auf Erden ein Nirvāṇa, gleichwie der Brahmanismus einen Erlösungszustand im Leben kennt, der *jīvanmukti* heißt [1]). Und so klar bewußt sind sich die Buddhi-

1) Pischel (Buddha S. 74) hat zuerst auf dieses Verhältnis hingewiesen.

sten hierüber, daß sie für das Nirvāṇa, das auf den letzten Tod folgt, einen besonderen Ausdruck schaffen, nämlich *parinibbāna*, das sich in bezug auf Buddha selbst zu *mahāparinibbāna*: dem großen Eingehen in das endgültige Nirvāṇa, steigert.

Auf diese Weise wird das Nirvāna mit andern Worten gar nicht als ein Abschluß des Lebens in unserm Sinn verstanden, sondern als ein Abschluß des Leidens in des Wortes buddhistischer Bedeutung, oder wenn wir es in unsere Sprache übersetzen wollen: als moralischer Freiheitszustand, in dem sich der Mensch völlig von allen Bedingungen des menschlichen Lebens unabhängig gemacht hat, vollständig Herr seiner selbst ist und in keiner Beziehung irgendwelche Verpflichtungen der sogenannten „Welt" gegenüber hat oder von ihr abhängig ist, und namentlich von dem, was dem Inder die Welt so unleidlich macht, nämlich dem Wiedergeborenwerden im Kreislauf der Geburten.

Auf diese Weise haben auch die ältesten Texte das Nirvāṇa aufgefaßt. Einmal kam ein Mönch zu Sāriputra und sagte zu ihm: „Immer sagen sie, Bruder Sāriputra! Nirvāṇa, Nirvāna! Was ist denn nun, o Bruder, das Nirvāṇa?" Und Sāriputra antwortete: „Die Vernichtung der Leidenschaften, die Vernichtung der Sünde, die Vernichtung der Verblendung, das o Bruder! ist Nirvāṇa." Und im Suttanipāta heißt es weiter: „Wer seine Leidenschaften überwunden hat, wer keinen Hochmut besitzt, wer nicht den Weg der Lüste wandelt, wer sich selbst bezwungen hat und das Nirvāṇa erreicht, fest im Geiste, der wandelt gerecht auf Erden."

Der Weg.

„Dies, ihr Mönche! ist die edle Wahrheit vom Weg zur Aufhebung des Leidens: der edle achtfache Weg, der da heißt:

rechter Glaube, rechter Entschluß, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Denken, rechte Selbstvertiefung."

Könnten wir nun sofort verstehen, was der ursprüngliche Buddhismus mit diesen acht Ausdrücken gemeint hat, so wäre uns geholfen; aber wir kennen nur spätere Auslegungen aus einer Zeit, da die buddhistische Moral und religiöse Praxis in allen Einzelheiten ausgebildet war. Eine solche findet sich in Dīgha Nikāya 22, deren ermüdende Katechismusform wohl auszuhalten ist, wenn wir sie etwas kürzen:

„Was, ihr Mönche, ist rechter Glaube?" „Er ist das Anerkennen der Lehre vom Leiden, über den Ursprung des Leidens, seine Aufhebung und den Weg zu dieser Aufhebung."

„Was ist rechter Entschluß?" „Es ist der Entschluß der Sinnenlust zu entsagen, gegen niemand feindliche Gesinnung zu hegen und keinem lebenden Wesen Böses anzutun."

„Was ist das rechte Wort?" „Es ist: alle Falschheit und Verleumdung, alle verletzende und unziemliche Rede zu unterlassen."

„Was ist rechte Tat?" „Es ist: alles Töten zu unterlassen und alle lebenden Wesen zu schonen, sich allen Diebstahls und aller Unkeuschheit zu enthalten."

„Was ist rechtes Leben?" „Es ist: alles verwerfliche Gewerbe aufzugeben und sich auf rechte Weise zu beschäftigen."

„Was ist rechtes Streben?" „Es ist: ein bewußtes und energisches Streben alles Schädliche zu unterdrücken und abzulegen und alles Verdienstliche zu fördern und zu entwickeln."

„Was ist rechtes Denken?" „Es ist: sorgfältige Selbstbeobachtung aller leiblichen und seelischen Eigenschaften

sowie des Geistes Wesen und Wirken, um dadurch gänzlich über Lust und Leiden hinauszugelangen."

„Was ist rechte Selbstvertiefung?" „Es ist ein durch vier Stufen verlaufendes methodisches Sichlosreißen von allem Irdischen. Diese Art des Vorgehens führt schließlich zu einem Zustand, in dem es kein Nachdenken oder eigentliches Bewußtsein gibt, und kein Gefühl weder von Freude noch von Schmerz."

Selbst wenn man sich nun nicht an diese Auslegungen in allen Einzelheiten binden will, so können sie uns doch ganz gut dazu verhelfen, auf die Stadien, welche der achtfache Weg durchläuft, aufmerksam zu werden. Wir können deutlich sehen, daß dieser Weg zur Erlösung aus der Ethik und der religiösen Praxis des Buddhismus besteht. Wir sehen, daß die Erlösung moralisch bedingt ist; der Weg zu ihr wird erst durch äußeres Benehmen zurückgelegt und geht schließlich in innere Zustände über. Das ist nun ganz gewiß der gewöhnliche Weg zu religiöser Befreiung in den indischen Systemen, daß sittliches Handeln den Geist auf seinen Höhepunkt vorbereiten soll; und so ist es in aller Mystik, wo das Praktische allzeit für geringer als das Theoretische angesehen wird, und wo das moralische reinigend und übend auf das Gemüt wirken muß, sodaß dieses sich ungestört dem beschaulichen Entrücktseinszustand hingeben kann, in dem der Mystiker seine höchste Befriedigung sucht.

Jedoch, selbst wenn der Weg bei den Buddhisten derselbe ist, so wird er doch bei ihnen auf eine andere Weise zurückgelegt; denn man versteht unter dem Moralischen etwas anderes und legt ihm eine andere Bedeutung bei als in jenen Systemen. Und vor allen Dingen hat man nicht eine gähnende Kluft zwischen dem sittlichen und dem religiösen Leben ge-

schaffen, sondern bestimmt tatsächlich den Frömmigkeitszustand, der das Ziel ist und auf dem die Erlösung beruht, als eine Charakterbeschaffenheit und geistige Ueberlegenheit, die von Ernst und Selbstüberwindung getragen ist.

Das muß man wissen, um den Unterschied zwischen dem Buddhismus und den indischen Richtungen und Systemen, von denen er Abstand nahm, deutlich und klar zu erkennen: diese achteten das Moralische gering, betrachteten es als etwas Beschwerliches und Unbehagliches, ja vom höchsten Gesichtspunkt aus als etwas Hemmendes und Erniedrigendes; — der Buddhismus dagegen achtet das Moralische hoch, betrachtet es als etwas Gutes und etwas Notwendiges und führt das Moralische mit sich hinauf in des Lebens höchsten Zustand.

Und diesen letzteren müssen wir vornehmlich betrachten, wenn wir den Buddhismus in seiner Eigentümlichkeit erkennen wollen.

„Das rechte Denken, die rechte Selbstvertiefung" heißen die beiden letzten Stationen auf dem achtfachen Wege. Diese sollen erreicht werden; auf diese kommt es an. Mit „Denken" ist, wie wir schon sahen, ein nach innen gerichtetes Denken, ein Selbstbeobachten gemeint; jedoch hat dieses innere Beschauen einen bestimmten Inhalt: es ist nicht nur ein psychologisches Analysieren; es durchschaut den Zusammenhang des Lebens und den Wert des Lebens. Es überzeugt sich von der Nichtigkeit eines Lebens in Lüsten und in Schmerzen, wie es die Menschen gewöhnlich leben, und durchdrungen von dieser Lebensverachtung verliert der Weise den Appetit auf das Leben und sucht seine Lust ausschließlich in seinem inneren Leben: im Seelenfrieden und in Selbstvertiefung, sowie im Bewußtsein seiner Unabhängigkeit.

Soweit also ein Gemütszustand und etwas, das man moralisch nennen könnte. Was sonst noch in dieser „Selbstvertiefung" vor sich geht, davon wissen wir nichts mit Sicherheit so lange wir uns auf dem Boden des ursprünglichen Buddhismus befinden. Es kann nicht geleugnet werden, daß die Art und Weise, wie späterhin *dhyāna*, die Meditation, praktiziert wird, so ziemlich an das geistige Yoga, das die Philosophen und Asketen ausübten, erinnert, indem sie durch beständiges Wegsehen von den einzelnen Eigenschaften der Dinge dieselben aus dem Bewußtsein verschwinden ließen und die Aufmerksamkeit nur auf Begriff oder Wesen richteten, bis schließlich in Wirklichkeit nur gänzlich leere Gedanken übrig blieben — ein Vorgehen, das natürlich zu einem Erstarren oder Stillstehen des Bewußtseins führt, das, wenn es beim rechten Namen genannt werden soll, Hypnose heißt und das in ekstatischer Verzückung oder in magischem Schlaf endet.

Zu einer solchen Selbstvertiefung gibt das Dīgha Nikāya durch die vier Stadien, die es nennt, Anweisung; aber das Dīgha Nikāya ist eine allzu späte Schrift, um uns mitteilen zu können, was dem ursprünglichen Buddhismus eigen war. Es führt uns in die spätere Klosterzeit hinein, da der Buddhismus sich bereits mit den religiösen Gebräuchen der Inder — und unter diesen vor allem mit dem Yoga — vermischt und darum eben seinen ursprünglichen Charakter teilweise eingebüßt hatte.

Die wirklich alten Texte, wie z. B. das Suttanipāta, kennen diese gekünstelten Uebungen und methodischen Stadien mit Gedankenabstraktionen und magischem Schlaf noch nicht. Der Zustand, den man vor Augen hat, ist eher eine höchste W a c h s a m k e i t, was mit dem Wort *bodhi*, wovon *buddha* kommt, bezeichnet wird, eine geistige Aufklärung oder Erleuchtung, wobei man intuitiv den Zusammenhang des Lebens vor Augen s i e h t. „Er, der unbesiegte Sieger, hat das Gesetz

ohne jedwede traditionelle Lehre sichtbarlich „gesehen", heißt es von Buddha (S. N. 934); „da ich die Wahrheit suchte, sah ich den inneren Frieden" (837). Ein für Buddha bezeichnendes Lieblingswort ist *cakkhumat*, „der, der Augen hat", der Klarsehende; er selbst ist *samantacakkhu*, der Allsehende.

Derartige Ausdrücke muß man festhalten, wenn man wissen will, wo der Buddhismus eigentlich hin wollte, denn nur dadurch läßt sich der Nachdruck verstehen, mit der das für uns Befremdende hervorgehoben wird: daß das Grundübel des Daseins Unwissenheit sei, und daß das Dasein sich durch Erkenntnis aufheben lasse.

Und diese Wachsamkeit wird immer betont, wenn von Buddhas echten Jüngern die Rede ist. „Gotamas Jünger sind allzeit wachsam, ihre Gedanken sind Tag und Nacht auf Buddha gerichtet", heißt es im Dhammapada 296 ff.; und mit demselben Auftakt über Wachsamkeit wird nun unaufhörlich wiederholt, daß ihre Gedanken auf die Lehre, auf die Gemeinde, auf ihren Leib und ihre Seele gerichtet seien; in dieser Wachsamkeit werden sie stets durch Mitleid erfreut — bis es zuletzt heißt (301): „Buddhas Jünger sind allzeit wachsam, und Tag und Nacht erfreut sich ihr Gemüt an der Meditation." Diese Meditation besteht nicht in ekstatischen oder magischen Zuständen, sondern vor allem in Wachsamkeit: „unter den Gedankenlosen ernsthaft, wachend unter den Schlafenden kommt der weise Mann vorwärts, wie ein Vollblut, das die Gäule hinter sich läßt." „Selbst die Götter beneiden sie, die Wachsamen und Nichtsorglosen, die sich der Meditation hingeben, die weise sind, und die vor der Welt in Frieden auszuruhen lieben."

Was durch diese Wachsamkeit ausgerichtet werden soll, ist ganz einfach die Vernichtung allen Begehrens. Ueber die Sinne und Lüste soll gewacht werden, damit sie keinen Einfluß

erhalten. Darum wird Buddha, da er betteln geht, als derjenige geschildert, „der über seine Sinne wacht, selbstüberwunden, gedankenvoll und selbstvertieft“ (S. N. 413); und da seine Jünger ihn fragen, worauf es hauptsächlich ankommt, antwortet er aus dieser seiner eigenen Erfahrung heraus, daß die Lüste vernichtet werden müssen bis kein Leben mehr begehrt wird, dann ist der Friede gefunden, dann ist das Nirvāṇa erreicht.

„Ich frage dich, Erhabener, steh mir Rede“ — so sprach der ehrwürdige Dhotaka — „ich bedarf deines Wortes, du großer Lehrer! Wer deine Rede gehört hat, wird sein eigenes Erlöschen lernen.“

„So übe dich, Dhotaka“ — sprach der Erhabene — „daß du hier auf Erden gedankenvoll werdest, dadurch kann, wer meine Rede gehört hat, sein eigenes Erlöschen lernen.“

Dhotaka: „Ich sehe hier auf der Welt der Götter und Menschen einen Brahmanen umherwandeln, der nichts besitzt; darum beuge ich mich vor dir, du Allsehender; befreie mich von meinen Zweifeln!“

Buddha: „Ich kann niemand hier auf Erden erlösen, der zweifelt, Dhotaka! Aber wenn du das beste Gesetz gelernt hast (dhamma), so sollst du über den Strom (den Kreislauf) kommen.“

Dhotaka: „Hab Mitleid mit mir und lehre mich, Brahmana! das Gesetz der Trennung (Nirvāṇa), daß ich es begreife, und daß ich frei von Affekten wie die Luft ruhig und unabhängig hier auf Erden wandeln möge.“

Buddha: „Ich will dir den Frieden erklären, Dhotaka! Wenn ein Mensch in dieser sichtbaren Welt, ohne die Gelehrsamkeit der Ueberlieferung, diesen verstanden hat und verständig wandelt der kann das Begehren hier auf Erden überwinden.“

Dhotaka: „So will ich mich, o großer Lehrer, des höchsten Friedens freuen, mit dessen Hilfe ein Mensch das Begehren hier auf Erden überwinden kann, wenn er ihn erst verstanden hat und verständig wandelt."

„Erkennst du erst, Dhotaka, daß alles, was oben und unten und kreuz und quer existiert, Fesseln der Welt sind, so dürstest du nicht danach, das Dasein zu wiederholen."

Hier endet das Gespräch mit Dhotaka (S. N. 1061—68); aber es ist so reich wie kurz; denn es enthält tatsächlich den Kern des frühsten Buddhismus. So können die Worte gefallen sein, wenn Buddha um Rat gefragt wurde, und so einfach und kernig waren die Ratschläge, die er fürs Leben gab. Ich glaube, wir haben hier etwas Ursprünglicheres als die Predigt von Benares, und glaube, daß diese uns den Buddhismus bereits in einer gewissen schematischen Ausarbeitung zeigt. Hier, wo Buddha mit Dhotaka spricht, gibt es weder Aufstellungen noch Einteilungen in 4 oder 8 Teile, keine Anweisungen auf einen bestimmten Verlauf, der beobachtet werden muß. Er sagt nur: „Sieh dir das Leben mit deinen eigenen Augen an; verstehe, worauf dein Friede beruht. Sieh, daß alles, was dir die Welt bietet, Bande sind, mit denen sie dich fesseln will, so wird alles Begehren aufhören, dein Durst nach Dasein verschwinden, und dann bist du erlöst."

Daß Buddha auch ausführlicheren Bescheid geben konnte, darüber besteht kein Zweifel; ja, die „Ursachenreihe" stammt wohl von ihm selbst; das Fundament aber, worauf das übrige steht, sehen wir in solchen Worten, wie er sie zu Dhotaka sprach. Das ist alles, was tatsächlich zu dem „Erlöschen", nach dem dieser fragte, gehört. Nimm die Lüste weg, so wird auch das Leben verschwinden; denn sie sind das Oel der Lampe, und ist das verbraucht, so wird die Lampe von selbst ausgehen.

Das Gute.

Den so beschriebenen Erlösungszustand betrachtet der Buddhismus als das höchste Gut. Nicht allein, daß man ihn als hohes Gut genießt, sondern er ist das moralische Ideal.

„Der weise Mann geht mit bewachten Sinnesorganen umher, mit beherrschten Sinnen, fest in der Lehre stehend, er freut sich an allem, was da recht und freundlich ist; von allen Banden hat er sich befreit und allen Schmerz hat er hinter sich geworfen; nicht hängt er an dem, was er gehört oder gesehen", — das ist das Ideal, wie es in den ältesten Schriften aufgezeichnet steht (S. N. 250) und wie jede buddhistische Erbauungsrede es mit den mannigfaltigsten Schattierungen ausmalt.

„Ich will Dir das Weisesein erklären, schwierig ist es auszuführen, schwierig es zu erreichen. Ich will es Dir erklären; stehe fest! sei unbeweglich!"

„Der Mann strebe nach Gleichmut: ob man seiner spotte in der Stadt oder ihn preise, störe sein Gemüt nicht; er lebe ruhig, ohne Eitelkeit."

„Der Dinge Mannigfaltigkeit verschwindet wie die Flamme des Feuers; von Weibern wird der Asket versucht — mögen sie ihn nicht verlocken!"

„Zuwidersein muß ihm die Liebe, alle sinnlichen Lüste muß er hinter sich werfen, leidenschaftslos und harmlos muß

er sein allen lebendigen Wesen gegenüber, sie seien stark oder schwach."

„Sie sind wie ich; und ich bin wie sie" — so ist er eins mit ihnen und tötet nicht und veranlaßt nicht Tod."

„Der Begehrlichkeit und Habsucht hat er Abschied gegeben und handelt wie Einer, dem klar geworden ist, woran gewöhnlich die Menschen kleben, und so entrinnt er dieser Hölle."

„Einen leeren Magen soll er haben, nur wenig Speise zu sich nehmen, wenig Bedürfnisse haben und nicht begehrlich sein. Er wird nicht von Lüsten verzehrt werden, er wird glücklich sein ohne Lüste."

„Ist der Muni auf Almosen aus gewesen, so soll er sich zum Waldesrand begeben, und an eines Baumes Wurzel Platz nehmen."

„Dort soll er sich seiner Meditation hingeben, und ist er weise, wird er Freude finden am Waldesrand, während er sich seines Grübelns zu Füßen des Baumes freut."

„Und wandert er umher mit einer Bettlerschale in der Hand, schweigend als sei er stumm, soll er geringe Gabe nicht verschmähen und den Geber nicht verachten."

„Sein Gemüt hängt an nichts, er denkt nicht viel an die Dinge der Welt; ohne Befleckung lebt er, unabhängig, hingegeben seiner Frömmigkeit."

So streng dieses Ideal auch gezeichnet ist, so ist es doch immerhin im Gegensatz zu jener äußerlichen Strenge aufgestellt, in die andere indische Richtungen und Sekten ihren Stolz setzten.

Dem Wort über den weisen Mann, der in der Festigkeit der Selbstbeherrschung steht und sich an allem erfreut, was da gerecht und milde ist, der von allen Banden und Schmerzen befreit ist und sich nicht an das kehrt, was er hört oder sieht —

folgt direkt ein anderes, das gegen die brahmanischen Heiligkeitswerke polemisiert: „Kein Fischessen oder Fasten oder Nackendgehen oder Rasiertsein oder Haarflechten oder Schmutz oder Hautabschürfen, oder alle Kasteiungen der Welt, oder Feueranbeten, oder Hymnen oder Gaben oder Opfer, oder Heilighalten von Festen, können einen Sterblichen reinigen, der nicht seine Zweifel überwunden hat" (S. N. 249).

Das sind auf indischem Boden dieselben Proteste, wie sie das Evangelium gegen die Pharisäer erhob: innerer Halt gegen äußere Observanzen, Selbstzucht statt Heiligkeitskunststückchen. Ja, das ganze Kapitel, in dem die Verse stehen, das Amagandhasutta, „das Buch über die Befleckung", ist eine so kräftige Parallele zu Jesu Rede im Matthäusevangelium 15 über das was den Menschen verunreinigt und nicht verunreinigt, wie sie sich nur wünschen läßt.

„Du sagst, daß ich nicht unrein werde, wenn ich Reis genieße, der mit wohlbereitetem Geflügelfleisch gemischt ist" — sagt ein Brahmane zu Buddha. „Ich frage dich, was meinst du damit? Was verstehst du denn da unter unrein?"

Da antwortet Buddha:

„Das Vernichten lebender Wesen, sie töten, schneiden, binden; das Stehlen; falsches Zeugnis ablegen und Falschheit und Betrug; unnützes (Veda-)Studium; mit eines andern Eheweib Umgang pflegen — das alles ist Befleckung; aber nicht Fleisch essen."

„Zorn, Trunkenheit, Hartnäckigkeit, Scheinheiligkeit, Falschheit, Neid, Prahlerei, Eitelkeit und Einbildung und sich mit Ungerechtigkeit befassen — das ist unrein, aber nicht Fleisch essen."

„Wer in dieser Welt unbefestigt steht, wer nicht bezahlt, was er schuldig ist, wer hinter jemandes Rücken redet, falsch und niedrig in seinem Wesen ist — das ist Befleckung, aber nicht Fleisch essen."

„Wer gegen lebendige Wesen gewalttätig ist, wer gern unrecht handelt gegen andere, anderen ihre Sachen nimmt, wer gewissenlos, grausam, hart und rücksichtslos ist — das ist Befleckung, aber nicht Fleisch essen."

Mit deutlicheren Worten sind nirgends — selbst nicht im Evangelium — moralische Verpflichtungen an Stelle ritueller Pflichten gesetzt worden; und man bekommt Lust genauer nachzusehen, was diese so kräftig eingeschärfte Moral denn eigentlich enthält.

Entfernen wir vorerst einzelne kleine Ausfälle gegen schlechtes Studieren und gegen schwierige Vorschriften des Brahmanismus, so gelangen wir zu einer Moral, die unstreitig bleibende Gültigkeit besitzt; zu einer ethischen Betrachtung, die nicht nur auf den tiefsten Grund des menschlichen Lebens hinabreicht, sondern auch das äußere Auftreten des Menschen feinfühlend beeinflußt. Alle Brutalität, Eitelkeit, aller Hochmut, die ganze lärmende, prahlende und kränkende Art und Weise, womit die Kinder der Welt sich geltend machen, ist daraus verwiesen. Beständig preist der Buddhismus den besonnenen Wandel, die erwägende Ruhe als Zeichen geistiger Ueberlegenheit; er erkennt den Weisen an seinem Maßhalten, am inneren Gleichgewicht, das davon zeugt, daß innerer Friede gewonnen ward. „Wer Bescheidenheit verachtet und überschreitet ist nicht mein Freund"; „befreit durch Einsicht, gereinigt durch Gleichmut", heißt es; es wird von „dem wohlbearbeiteten Gemüt" des Vollendeten gesprochen. Bilder aus der Natur über Bächlein, die lärmen während der Ozean ruhig ist, werden hervorgesucht; gewarnt wird, einen Mann weise zu nennen, weil er viele Reden führt. Buddhas Jünger sind wortkarg; er selbst war „stumm, obwohl nicht stumm" auf seinem Bettelgang; und in der Gesprächsform, die auf

Buddha zurückgeführt wird, war es feste Regel, daß geschwiegen wurde solange Einverständnis herrschte.

Jedoch, während die hier erwähnten Tugenden mehr auf äußere Form, auf überlegene Würde im Auftreten abzielen, so werden Gesellschaftspflichten mehr eingreifender Natur mit nicht weniger Ernst und mit nicht weniger Eifer eingeschärft. Ueber Betrug und List und Ungerechtigkeit spricht die moralische Strafpredigt in jedem Satz, — Sünden, über die zu reden es den Hindus gegenüber gute Gründe gegeben haben mag, da sie sowohl ihrer Geschichte als ihren Märchen — der unmittelbaren Selbstcharakteristik eines Volkes — nach zu urteilen, außerordentlich ränkevoll gewesen sein müssen. Wir finden jedoch in der buddhistischen Moral nicht nur — wie in dem Text, den wir hier behandeln — gewöhnliche Ausdrücke wie Lüge und Falschheit und Betrug, Ungerechtigkeit und Ränke — wir merken, daß die sanftmütigen Mönche die Menschenseele durch und durch erforscht haben und die inneren Quellen der äußeren Fehler kennen: Neid, Unbarmherzigkeit, Gewissenlosigkeit; daß sie Treulosigkeit und Nichtworthalten auch unter der Maske der Liebenswürdigkeit und des Wohlwollens finden, und überhaupt Verstellung und Scheinheiligkeit entschleiern, wo sie nur können.

Es gibt ein kleines Stück über die wahre Freundschaft, die in dieser Beziehung gute Aufschlüsse gibt (S. N. 253 ff.):

Wer da sagt: „ich bin dein Freund", aber nichts auf sich nimmt, was er tun könnte, von dem wisse: „er ist nicht dein Freund".

„Wer seinen Freunden süße Worte gibt ohne Taten, den erkennt der Weise als einen, der schwatzt, aber nicht handelt."

„Wer eifrig zusieht, wo er ein Loch finde, oder nach Fehlern spät, der ist kein Freund; aber bei wem man weilt, wie ein Sohn an seiner Mutter Brust, der ist ein Freund, den einem niemand rauben kann."

Daß wer so fein sehen kann, auch Eigentumsverbrechen in allen seinen Abzweigungen, nicht nur als einfachen Diebstahl, sondern auch in dem, der nicht seine Schulden bezahlt, oder bei dem Geizigen, „der niemand etwas geben will", oder bei dem Habgierigen, der alles an sich reißt, aufspürt, nimmt nicht Wunder.

Das alte indische Gebot gegen das Töten (ahimsā) nimmt sich in diesem Zusammenhang als eine recht primitive Forderung aus. Jedoch wird auch das zu einer Feinheit ausgearbeitet, für die erst eine höhere Kultur Blick hat, indem es als Sünde angerechnet wird, lebendige Wesen zu schneiden oder zu binden; ja bis in die Wurzel der Gesinnung hinein wird diese Sünde verfolgt, indem die buddhistische Ethik nicht minder wie die biblische weiß, daß wer auf seinen Bruder zornig ist, ein Mörder ist; — auch Verläumdung wird angerechnet und alle mögliche Härte und Starrsinn und Rücksichtslosigkeit bekommen tatsächlich ihren Platz im Ahimsā-Gebot.

Und schließlich, was den Menschen selbst betrifft, so ist es seine Pflicht, den sinnlichen Lüsten nicht nachzugeben; nicht „unbeherrscht in sinnlichen Freuden, gierig nach guten Dingen" zu sein; hierbei wird Trunkenheit gegen die der Buddhismus stets geeifert hat miteingerechnet; während von geschlechtlichen Sünden in diesem Zusammenhang nur vom Ehebruch die Rede ist.

„Streng gegen dich selbst, rechtlich und sanft gegen andre!" Das ist des Buddhismus Mahnung in kurzen Worten. Die erste Forderung wird mit unbeugsamer Strenge festgehalten, die zweite mit feinfühliger Zartheit durchgeführt.

Das kleine Kapitel von Suttanipāta, das Mettasutta heißt, verdient tatsächlich „das Buch des Wohlwollens" genannt zu werden, und will sich jemand ein Bild darüber machen, was der Buddhismus unter „einer schönen Seele" versteht, so soll er hier nachsuchen.

Das Mettasutta.

„Was derjenige zu tun hat, der das Gute suchen will, wenn er den Seelenfrieden (Nirvāṇa) gewonnen hat:

Er soll tüchtig und ehrlich und gewissenhaft sein; mild von Rede, sanft und nicht stolz.

Zufrieden und genügsam, mit wenig Forderungen; frank und frei und mit Ruhe in seinen Sinnen; und weise soll er sein, nicht hochmütig und nicht habgierig, wenn er draußen umhergeht.

Er darf nichts Niedriges tun, das andere, die Weise sind, ihm vorwerfen könnten; möchten alle Wesen so sicher und glücklich leben, und es ihnen wohl zu Mute sein!

Was für lebendige Wesen es auch sein mögen, ob schwach oder stark, lang oder groß oder mittelgroß, kurz, klein oder groß.

Ob man sie sehe oder nicht sehe, ob sie fern oder nah leben, ob sie geboren sind oder erst geboren werden sollen, möchte es allen Geschöpfen wohl zu Mute sein!

Niemand darf den andern betrügen, oder jemand auf irgend eine Weise verachten; Niemand einen andern aus Aerger oder Verdrießlichkeit etwas Böses wünschen.

Wie eine Mutter ihr Leben wagt, um ihr Kind zu beschützen, also soll jedweder ein unendliches Wohlwollen gegen alle Wesen pflegen.

Freundessinn gegen die ganze Welt hegen, ein unendliches Wohlwollen, oben und unten, kreuz und quer, unbegrenzt, ohne Haß, ohne Feindschaft.

Er stehe oder gehe, sitze oder liege, solange er wach ist, solange weihe er sich diesem Gemütszustand; dieser Lebenswandel, sagt man, ist der beste auf der Welt.

Wer frei von Theorien, geistesstark und klarsehend ist, und wer seinen Hang zu sinnlicher Lust überwunden hat, wird niemals mehr in einer Mutter Leib wandern."

Das Wohlwollen (*metta*, sanskr. *maitra*, „Freundschaft"), das hier so reich entfaltet und so hoch gepriesen wird, ist eine allgemeine Bezeichnung derjenigen Gesinnung, die ein Buddhist anderen gegenüber zu hegen hat. Und manchmal werden alle Forderungen in diese eine gesammelt, wie in der schönen Stelle im Itivuttaka (27), wo es heißt:

„Alle Mittel, ihr Mönche, sich hier im Leben religiöse Verdienste zu erwerben, sind nicht ein Sechzehntel wert gegen das Wohlwollen, gegen die Befreiung des Gemütes."

„Und gleichwie, ihr Mönche, aller Sterne Schimmer nicht ein Sechzehntel Mondschein wert ist, sondern wie der Mondschein ihn in sich aufnimmt und leuchtet und schimmert und strahlt, also, ihr Mönche, haben alle Mittel sich in diesem Leben religiöse Verdienste zu erwerben, nicht den Wert eines Sechzehntels des Wohlwollens, der Befreiung des Gemütes. Das Wohlwollen, die Befreiung des Gemütes, nimmt sie alle in sich auf und leuchtet und schimmert und strahlt."

„Und gleich wie es wohl geschieht, ihr Mönche, im letzten Monat der Regenzeit, in der Ernte, daß die Sonne an einem klaren und wolkenlosen Himmel aufgeht und alles Dunkle in der Luft schwinden macht und leuchtet und schimmert und strahlt, und gleichwie der Morgenstern in der Nacht strahlt, am frühen Morgen, also, ihr Mönche, haben alle Mittel sich in diesem Leben religiöse Verdienste zu erwerben nicht den Wert eines Sechzehntels des Wohlwollens, der Befreiung des Gemütes."

Pischel, der diese Textstelle ans Licht gebracht hat, nennt sie eine Hauptstelle der buddhistischen Ethik. Sie ist die buddhistische Parallele zu des Apostel Paulus' Preis der christlichen Liebe im 1. Korintherbrief Kap. 13, wo er sagt: und hätte ich alle Erkenntnis und täte alle Taten und hätte der Liebe nicht, so wäre es mir nichts nütze. Für Pischel dürfte diese Parallele erschöpfend sein, weil er *metta* mit „Liebe" übersetzt und es näher erklärt als „die christliche Liebe" (Leben und Lehre des Buddha S. 82). Seine Uebersetzungsweise verteidigt er, indem er darauf aufmerksam macht, daß *metta* etwas noch Tieferes sei als sowohl Mitleid (*karunā* — „trauern mit den Traurigen") wie Freundschaftsempfindung (*mudita* — „sich freuen mit den Frohen"); *metta* sei nämlich die Wurzel beider Gefühle. Die nähere Erklärung jedoch, die Pischel darüber gibt, auf welche Weise *metta* entsteht, führt trotzdem nicht zu dem, was man in christlichem Sinn unter Liebe versteht, denn sie wird nur als derjenige Zustand geschildert, der sich einstellt, wenn ein Mensch sinnliche Leidenschaft (*raga* sowie Haß (*dosa*) aufgegeben hat. Wir gelangen damit zur Selbstlosigkeit, dem Zustand der Reinheit und des Friedens, der allen sympathischen Trieben freien Lauf läßt; jedoch wie dieser Grundzustand näher beschaffen ist, läßt sich aus einer einzelnen Erklärung nicht erfahren; das läßt sich erst nach und nach sehen, wenn man weiß, wie er sich im praktischen Leben betätigt und wie er durch das Wesen der Religion überhaupt bestimmt wird.

Betrachten wir zunächst die ausführliche Schilderung, die das Mettasutta selbst von diesem Zustand gibt, so sehen wir, daß keine dieser einzelnen Bestimmungen über ein Wohlwollen hinausgeht, das, obgleich es äußerst weit geht, ja sich sogar auf ungesehene und ungeborene Geschöpfe erstreckt, und obgleich es in gleich hohem Grade feinfühlig und zart ist, doch hauptsächlich den Charakter passiven Wohl-

meinens, betrachtender Sympathie trägt, die allen das Beste gönnt und acht gibt, nicht das geringste Leid zu verursachen. Und bezeichnend genug: aus dem Bild von der Mutter, die ihr Leben wagt für ihr Kind wird nicht die Schlußfolgerung gezogen, die sich erwarten ließe: So sollst du dein Leben für deinen Nächsten opfern; sondern da steht: „so sollst du Sympathie entfalten allen Wesen gegenüber". „Freundesgesinnung gegen die ganze Welt, ohne Haß und ohne Feindschaft", — das ist die Grundbestimmung [1]).

Dem negativen Element, das sich in der letzten Erklärung befindet begegnet man stets, wo der Buddhismus von Menschenliebe spricht. Friedfertig und leutselig soll man sein, geduldig und soll leicht verzeihen, und zugefügtes Unrecht vergessen. Das Dhammapada, das berühmte Moralbuch, hebt so an:

„Alles was wir sind, ist die Frucht dessen, was wir gedacht haben; es ist hauptsächlich Denken, es besteht aus Gedanken.

„Wenn daher ein Mensch spricht oder handelt mit unreinen Gedanken, so wird der Schmerz ihm folgen wie das Rad des Ochsen Fuß.

„Aber wenn ein Mensch spricht oder handelt mit reinen Gedanken, so wird ihm das Glück folgen wie ein Schatten, der nicht von ihm weicht.

„Er plagte mich, er schlug mich, er unterdrückte mich, er plünderte mich!" — wer solche Gedanken hegt, in ihm wird der Haß nicht zu Ruhe gebracht.

„Er plagte mich, er schlug mich, er unterdrückte mich, er

1) Seitdem dieses ursprünglich geschrieben wurde, haben sowohl Oldenberg in „Aus dem alten Indien" (Berlin 1910 S. 2 f.) als Lüders, in der zweiten Ausgabe von Pischels Buch, von dessen Gleichbestellung von *metta* und ἀγαπη Abstand genommen. Ersterer hat daselbst (S. 6) unsere Uebereinstimmung in dieser Frage betont.

plünderte mich!" — wer solche Gedanken nicht hegt, in ihm wird der Haß zu Ruhe gebracht.

„Denn Zorn wird nicht von Zorn überwunden; Zorn wird durch Versöhnlichkeit überwunden; das ist das ewige Gesetz."

Diese Versöhnlichkeit, die infolge des ewigen Gesetzes die siegreiche Macht ist, ist die echt buddhistische Gesinnung und wird — auch echt buddhistisch — mit einem negativen Ausdruck *a-vera*, „Nicht-Zorn" bezeichnet, denn Zorn oder Feindseligkeit heißt *vera*. Nun ist *metta* ganz gewiß mehr als dies, denn es enthält ein Freundschaftsgefühl (wie die Grundbedeutung des Wortes angibt) und gibt dem Brudersinn Ausdruck, mit dem der Buddhismus durch die Menschheit gewandert ist; aber das *a-vera* wirkt doch mit um den Charakter dieser Gesinnung zu bestimmen.

Man muß im ganzen genommen bedenken, daß auch die Moral des Buddhismus indischem Boden erwachsen ist und ihre Farbe von diesem hat; und Kern, der diesen Punkt genau betrachtet hat [1]), meint, daß der Buddhismus überhaupt seine moralischen Ideen dem Brahmanismus entnommen habe; seine Tat wäre einesteils ein Weiterausführen der Ideen des Brahmanismus gewesen, andernteils erhöbe er das zur Hauptsache, was bei den Brahmanen nur Nebensache gewesen sei, etwas das nur hie und da bei den Vorzüglichsten auftrat.

In der brahmanischen Moral ist indessen *ahiṁsā*, Nichttöten, Hauptgebot, von dem die meisten andern Bestimmungen abgeleitet werden können; und die buddhistische Wohlwollensmoral hat auch stets dies als Grundstamm. Der Buddhismus aber hat mit seiner feineren Psychologie und mit

1) Und u. a. bemerkt, daß eigentlich moralische Textstellen erst vorkommen, nachdem sich die Mönchsregeln befestigt haben, und daß die genannten Texte dann metrisch sind, was ihre brahmanische Abstammung zu verraten scheint. (Manual of Indian Buddhism. p. 69.)

seiner edleren Gesinnung diese Schonung auf geistigem und ethischem Gebiet durchgeführt und sie zu derjenigen Zartheit und dem Mitgefühl, das wir kennen gelernt haben, allen Geschöpfen gegenüber entwickelt; und ganz besonders hat das Gebot durch die buddhistische Grundbestimmung des Lebens als Leiden eine Reichweite und eine Tiefe gewonnen, wie nie zuvor. Das Mitleid wird dadurch universell, und Schonung das Bestreben, das Dasein aller Geschöpfe zu lindern, die Leidenssumme auf der Welt zu vermindern. Auf diese Weise fällt das Sittliche zusammen mit Erlösung; denn das Heil bestand ja darin, das Leiden zum Aufhören zu bringen. Das Nirvāṇa, das höchste Gut, ist bestimmt als Nicht-leiden, und nur höchste Ethik kann darum diesen Zustand hervorbringen.

Nun ließe sich ja auch ganz gut auf dieser Grundlage eine Ethik schaffen, die hinter der des Christentums nicht zurückzustehen brauchte; denn ob die Verpflichtung negativ oder positiv formuliert wird, ob man sagt „mindest mögliches Leiden" oder „größtes Glück" — das könnte ja im Resultat auf ein und dasselbe hinauskommen, wenn die Sache nur mit der rechten Gesinnung angegriffen und gehandhabt wird, d. h. aus wirklich moralischen Beweggründen heraus.

Jedoch in beiden Punkten ist der Buddhismus eigentümlich gestellt. Etwas Ausrichtenwollen ist weit entfernt von des Frommen Eifer, viel eher will er es im Gegenteil vermeiden. Denn hier stellt sich, wie immer, wo wir uns auf indischem Boden befinden, die Karmanlehre in den Weg: und wenn eine Tat noch so gut wäre, so ist sie doch immerhin eine Tat und damit eine Fessel des Lebens, die an das Rad der Geburten bindet. Sie bringt Begehren hervor und stärkt den Lebenswillen und bewirkt also das Entgegengesetzte von dem, was erstrebenswert ist, nämlich das Verhindern der Wiedergeburt. Darum wird das Wohlwollen des Buddhisten

allezeit das Gepräge der Tatenlosigkeit an sich tragen; er wird jedoch aber aus demselben Grund Wohlwollen jeder anderen Gesinnung vorziehen, weil es der von Begehren freiste Zustand ist, in dem man sich befinden kann, wenn man mit andern Menschen in Berührung kommt, der einzige, der sich mit dem Gang der Erlösung vertragen kann, die ja sonst sofort verhindert oder verzögert würde, falls man sich Zorn oder Verlangen oder gar einen Eingriff in die Wohlfahrt des Nächsten erlaubte.

Hiermit haben wir bereits auf den persönlichen Beweggrund hingewiesen, der dieses Wohlwollen veranlaßt und dessen praktische Aeußerungen beherrscht. Nicht so sehr Rücksicht auf das Wohlergehen anderer hat man im Auge, sondern vor allem die eigene Erlösung. Man erwirbt sich dadurch Verdienste oder bleibt jedenfalls unberührt von der Störung, die ein Unwille in das innere Gleichgewicht bringen würde.

Auf solche Weise wird diese Moral zu einem Teil der seelischen Selbstzucht. Der banale Egoismus muß zugunsten eines höheren Egoismus — dem der Erlösung — das Feld räumen.

Und dieses selbstische Erlösungsstreben verschlingt alle Rücksichtnahme auf den Nächsten, ja alle sanfteren Gefühle im Menschen. Bei allem, was über den Buddhismus gesagt wird, darf man nicht vergessen, daß diese Gesinnung im ursprünglichen Buddhismus nur zu der nächsthöchsten Stufe des Erlösungsweges gehört, der in dem Zustand geistiger Entwickelung, der dem Nirvāna unmittelbar vorausgeht, verschwindet. Ein Arhat, „Einer, der würdig ist" (nämlich des Nirvāna), fühlt weder Trauer noch Freude, denn er fühlt überhaupt weder Lust noch Schmerz, und namentlich muß er sich in vollkommenster Passivität verhalten, wobei er „weder Gut noch Böse tut" (*na piyaṁ kubbati no pi apiyam*). Ueber die Bestimmungen der gewöhnlichen Moral ist er erhaben,

wie er überhaupt über die Welt erhaben ist. Seine unstörbare Ruhe ist ein Zustand absoluter Gleichgültigkeit; nur dadurch kann er das Gleichgewicht des Gemütes bewahren, das die Erlösung bedingt.

Diese Gleichgültigkeit ist jedoch nur äußerlich, gegen die Umwelt. Nach innen muß ein Arhat unaufhörlich äußerst angespannt und aufmerksam sein, damit sein Gleichgewicht nicht ins Schwanken komme, seine Selbstvertiefung nicht erschlaffe. Nicht Schlaffheit ist diese Ruhe; das geringste Nachlassen würde ein Fehler sein. Es ist die stetige Entfaltung höchster Energie und höchster Ausdauer (*viriya*); jedoch sammelt sich alle diese Energie um das Individuum selbst und darum kann er nicht das Allergeringste für seine Mitmenschen tun.

Stellt das Christentum als sein Heiligkeitsideal auf: völlige Aufopferung für andere, völliges Selbstvergessen, so ist buddhistische Frömmigkeit das direkt entgegengesetzte, nämlich ein Aufgehen in sich selbst, ein völliges Vergessen der andern.

Dieser Heiligkeitszustand wird in der buddhistischen Literatur unablässig beschrieben und gepriesen, bald wegen seines inneren Wertes, bald wegen seiner Erhabenheit über alles andere Menschentum. „Wie der Bogenschütze seinen Bogen spannt, also strammt der Weise sein schwankendes und unstetes Denken, das schwer zu bewachen und schwer zu unterwerfen ist". „Ist sein Gemüt von Lust befreit, ist sein Denken ungestört, hat gut und böse für ihn aufgehört zu existieren, dann wohnt in dem Wachsamen keine Furcht mehr" (Dph. 33. 39). „Sein Leib ist zerbrechlich wie ein Tongefäß, aber sein Denken ist fest wie eine Burg" (40). „Er ist scharf wie ein Rasiermesser", — so groß ist seine Wachsamkeit.

Der Welt gegenüber aber ist er stumpf; sie hat ihm nichts zu bieten, sie kann ihn nur stören: „Wer sich befreit hat, rechnet nicht mit etwas, das gesehen, gehört oder gedacht worden ist;

er begehrt nicht Reinheit von einem andern, denn nichts kann ihn erfreuen oder schmerzen" (S. N. 911). „Alle Gemütsbewegungen hat er abgeschnitten wie man eine Lotosblume abschneidet, die im Wasser wächst. Er hat diese Welt abgestreift, wie eine Schlange ihre alte Haut abstreift" (D. 2). „Er ist ruhig, hat gut und böse hinter sich gelassen" (D. 520); „wie die schöne Lotosblume das Wasser von sich abrinnen läßt, so rinnt gut und böse von ihm ab" (D. 547). „Er ist immer gleichmäßig, immer ruhig, unter allen Verhältnissen der Gleiche"; „er ist ruhig, denn nichts auf der Welt gehört ihm". Und diese unzerstörbare Ruhe wird durch allerhand Bilder anschaulich gemacht: er ist ruhig wie der Felsblock, den der Wind nicht bewegen kann; still wie die Tiefe des Meeres, wo keine Welle geboren wird; „wer die Lehre anhört, wird rein, wie ein tiefer und stiller See".

Diese Ueberlegenheit erhebt ihn jedoch auch hoch über alle andern Menschen; während „diese am Ufer hierhin und dorthin laufen, hat er längst über den Strom gesetzt", ja, „wie auf einem Misthaufen am Wege eine Lilie voller Duft und Liebreiz aufwächst, also steht ein Jünger des in Wahrheit erleuchteten Buddha unter denen, die lauter Auswurf sind, und leuchtet mit seiner Einsicht über die blinden Kinder der Welt".

Auf diese Weise wetteifern Dhammapada und Suttanipāta die höchste Frömmigkeit zu preisen, und je höher sie sie in die Höhe treiben, desto weiter entfernen sie sich von dem Menschlichen. Mit der warmen Selbstaufopferung und der liebenden Sorgfalt für andere der Christenliebe besteht fürder nicht die geringste Aehnlichkeit mehr; eher dürfte man an stoische Ideale denken: an die unverrückbare Ruhe, den Gleichmut und die Gleichgültigkeit, die nichts begehrt und nichts bewundert; an die Begrenzung an „die Dinge, die auf uns selbst beruhen", — und dazu das stolze Gefühl, wie hoch der Weise über die Toren erhaben ist.

Jedoch steht der Stoiker mit all seiner erhabenen Ruhe aktiv im Weltleben, widmet sich dem Allgemeinen, rechnet Teilnahme am Staatsleben zu seinen Pflichten — lauter Dinge, die ein rechter Buddhist verabscheut. Besser könnte sich dieser daher mit dem Epikuräer vertragen, der ja von denselben Forderungen ans Leben ausgeht wie der Buddhist, nämlich davon, daß Glück schmerzfreie Lust sei und der auf seine Art dieselbe Erlösung wie der Buddhist sucht, nämlich dem Leben zu entfliehen, um dadurch auch dem Schmerz zu entfliehen, oder richtiger: in der Welt so still zu leben, daß man dem Schmerz entgeht. *Bene vixit qui bene latuit.*

Denn auch der Buddhist sucht einen gewissen Lebensgenuß, was ja dem Epikuräer besonders nachgesagt wird; so verschieden beide auch sonst in ihrer Lebensstimmung erscheinen mögen, so nähern sie sich doch einander in diesem Punkt, indem sich der Epikuräer eben durch Selbstbegrenzung den Weg zum Lebensgenuß bahnt, und der Buddhist sehr wohl weiß, daß ihn, wenn er sich völlig in Ruhe versetzt hat, vollkommenes Glück erwartet. „Für den von Regungen befreiten, für den Klarsehenden gibt es keine neuen Gestaltungen mehr; indem er sich frei hält von jedweder Begehrlichkeit, sieht er Glück überall" (S. N. 953). „Wer sich an der Lehre erfreut, lebt glücklich, reinen Gemütes, der Weise erfreut sich allzeit der Lehre, die von dem Edeln verkündigt wird" (Dhp. 79). „Wie Einer, der eine kleine Freude fahren läßt, weil er eine große sieht, so soll der weise Mensch die kleinen Freuden fahren lassen und auf die großen schauen" (Dhp. 290). Und dieses Lustprinzip beherrscht da, wo es sich äußert, die ganze Ethik, indem es weiter heißt: „Wer aber Glück darin sucht, andern Schmerz zu bereiten, wird sich in die Schlingen des Hasses verwickeln und wird sich niemals vom Haß befreien können." — „Man versäumt, was man tun sollte, und man

tut, was man lassen sollte; bei regellosen, gedankenlosen Leuten wächst stets die Begierde".

Das ist eine epikuräische Ethik, so klar als ob sie griechisch geschrieben wäre; nur daß, wenn sie griechisch praktiziert wird, sie zu jenem wirklichen Lebensgenuß führt, wie eben ein gebildeter und verständiger Mensch heutzutage das Leben genießt; der Buddhist dagegen hat dieselbe Regel von der negativen Seite gefaßt und lebt das Leben wie ein Puritaner.

Aber auch in diesem streng entsagenden Stand preisen die Erlösten ihr Glück. Ihr Genießen der Ruhe und der Einsamkeit, der Freiheit und des Friedens streift manchmal an Rousseau, wenn sie sich ihres Einsiedlerlebens in der Natur erfreuen. „In Dorf oder Wald, zu Wasser oder zu Lande, — überall wo die Ehrwürdigen weilen ist ein herrlicher Ort. Herrlich sind die Wälder! Wo die Menge keine Freude findet, da freuen sich die Leidenschaftslosen, denn sie machen sich nichts aus Zerstreuungen" (Dhp. 98. 99).

Oder die Mönche brechen in einen Lobgesang aus über ihr unbekümmertes und reines Leben:

„Glücklich, ja glücklich leben wir wahrlich, ohne Haß unter den Hassenden! Unter gehässigen Menschen leben wir ohne Haß."

„Glücklich leben wir wahrlich, schmerzlos unter den Leidenden. Unter leidenden Menschen wohnen wir ohne Leid."

„Glücklich leben wir wahrlich, begehrlos unter den Begehrenden. Unter begehrenden Menschen leben wir ohne Begehr."

„Glücklich leben wir wahrlich, die wir nichts besitzen; wir werden leben von unserer Freude gleichwie die lichten Götter."

„Sieg verursacht Haß, denn der Besiegte ist unglücklich; aber wer sich zur Ruhe gebracht hat, der ist glücklich, denn nichts hat er weder mit Sieg noch Niederlage zu schaffen."

„Kein Feuer ist wie die Begierde, nichts ist so verfehlt wie

der Haß, keine größere Qual gibt es wie Seele und Leib, kein Glück wie der Friede."

„Wer gekostet hat, wie süß Einsamkeit und Ruhe sind, der ist befreit von Furcht und befreit von Sünde; er kostet Süßigkeit, wenn er das Gesetz trinkt."

„Wer mit einem Toren umgeht, ist ständig geplagt; denn Gemeinschaft mit Toren ist peinvoll, gleichwie mit Feinden. Aber mit Weisen gehen ist eine Lust, wie Freunden zu begegnen" (Dhp.).

Ihre Freude ist Los- und Ledigsein; kein Band bindet sie, weder das der Heimat, denn sie sind hinausgegangen in die Heimatlosigkeit, noch das des Besitzes, denn sie besitzen nichts; noch das Band des Gelüstens, noch das der Furcht. Sie leben das sorgloseste Leben, das nichts von der Welt fordert und nichts für sich selbst fordert, und das ihnen darum einen leichten und freien Sinn schenkt, wo die Kinder der Welt gebunden und gebeugt gehen. Mitten in dem schmerzlichen Ernst des Buddhismus und in seiner Bitterkeit über das Leben, mitten in seinem „Fahre wohl, Welt, fahre wohl! nicht länger mag ich dein Sklave sein", das durch jede Religion, wo sie puritanisch oder pietistisch wird, hindurchklingt, und das der Buddhismus schärfer als je irgend eine andere ausspricht, drängt sich diese leichtere Lebensstimmung hervor, die wohl stets das gewesen ist, was vagabondierende Naturen angelockt hat:

Ich hab' mein Sach auf Nichts gestellt,
drum ist's so wohl mir in der Welt.

— das ist in unserer Kultur ein klassischer Ausdruck für dieses romantisch freie Dasein.

Denn die Romantik hat dieses Ideal, das Bettelmönche und umherstreifende Ritter im Mittelalter realisierten, und das die Zyniker des Altertums zum Prinzip ihres Lebens machten, wiedergeboren. Und der Buddhismus, den wir bereits mit zwei andern Formen philosophischer Lebens-

anschauung verglichen haben, mit der stoischen und mit der epikuräischen, ist auch mit der zynischen verwandt.

Auch die Zyniker hatten ja alle Bedürfnisse abgestreift, auch sie verachteten das Weltleben und freuten sich am nichts besitzen und nichts sein. Jedoch während man wohl sagen darf, daß die Buddhisten minder epikuräisch waren als die Epikuräer, so waren sie zum Ersatz dafür bedeutend zynischer als die Zyniker.

Freilich wollte der Buddhismus den Leib nicht praktisch durch Askese zerrütten, theoretisch aber bewies er dem Leibe eine Verachtung, die ein nicht geringeres Feindschaftsgefühl gegen die Leiblichkeit verriet. Unter den „Gruppen", von denen man sich durch Meditation frei machen sollte, waren auch Leibesgruppen; auch den Leib sollte man in all seinen Einzelheiten erwägen, bis man ihn in seiner Nichtigkeit erkannt hatte, bis man vor aller Leiblichkeit völlige Abscheu erhalten hatte. Dadurch erzwangen sich die Buddhisten eine Fertigkeit, das organische Leben von der unappetitlichen Seite aus zu betrachten, die auf uns Europäer allezeit abstoßend wirkt. Das Ausmalen von Alter, Krankheit und Tod, wie es sich unaufhörlich in den Schriften wiederholt, und wovon wir bereits gehört haben, wird stets so häßlich als möglich ausgeführt. Daß auch der schönste Leib dem gleichen Schicksal entgegen geht, zeigte der Buddha der Legende einer stolzen Königin durch Mirakel; der wirkliche Buddha jedoch hat es in seinen Reden nicht weniger eindringlich gemacht. Und erzählt die Sage wahr, so hat er für diesen unästhetischen Abscheu selbst ein Beispiel geliefert, indem er einem Vater, der ihm seine Tochter anbot, antwortete, daß er einen solchen Weiberkörper voller Kot und Harn nicht einmal mit seinem Fuße berühren wolle.

Das ist Zynismus in einem Grade von Häßlichkeit, den zu erreichen dem Orient vorbehalten war. Der Buddhismus

hat es ebenso weit darin gebracht, den Menschenleib häßlich zu machen, wie die Griechen darin, ihn schön zu gestalten, und eben in diesem ästhetischen Punkt empfinden wir einen Abstand zwischen uns und dem Buddhismus, den keine sonstige Aehnlichkeit zu überbrücken vermag.

So liegen bereits im ursprünglichen Buddhismus Keime sowohl zu einer großen Erhebung als zu einer argen Erniedrigung des Menschlichen. Wir werden sehen, daß sich diese Keime in der Entwicklung, die diese Religion durch die Zeiten hindurch erlebt hat, kräftig entfaltet haben, und daß diese Doppelheit bereits in ihrer ersten historischen Form, im Mönchs- und Gemeindeleben in Indien, zum Ausdruck kam.

Mönche und Laien.

„Um diese Zeit wohnte Buddha in Rājagaha im Bambushain. Noch hatte der Erhabene den Mönchen nicht erlaubt, in Häusern zu wohnen. Und die Mönche, die ihm nachfolgten, wohnten darum wo es anging, im Walde, unter Bäumen, auf Höhen, in Tälern, in Bergeshöhlen, auf Friedhöfen, in Hainen, unter offenem Himmel, unter einem Haufen Heu. Und am Morgen kommen sie hervor aus ihren Schlupfwinkeln und gewinnen der Menschen Seelen."

„Es war ein Schatzmeister in Rājagaha, der früh Morgens in den Hain kam; und da er die Mönche aus ihren Ruhestätten kommen sah aus den Wäldern, vom Fuß der Bäume, von den Höhen, aus den Tälern, aus Bergeshöhlen, von den Begräbnisstätten, aus Hainen, vom offenen Felde, von Heuhaufen — da ward sein Herz gewonnen."

Da ging der Schatzmeister hin zu den Mönchen und sagte zu ihnen:

„Ehrwürdige Herren! Wenn ich nun Klosterzellen für Euch baute, wolltet Ihr darinnen wohnen?"

„Schatzmeister", antworteten diese; „der Erhabene hat uns nicht erlaubt in Zellen zu wohnen."

„So fragt bei dem Erhabenen an, und sagt mir, was er antwortet."

„Da gingen sie hin zu dem Erhabenen und sagten: „Er-

würdiger, der Schatzmeister von Rājagaha möchte uns Klosterzellen bauen; wie sollen wir uns verhalten?"

„Mönche! ich erlaube Euch verschiedene Arten von Wohnungen: Klosterzellen, bengalische Häuser, Häuser mit Stockwerken und Häuser mit Dachkammern."

„Da gingen die Mönche wieder zum Schatzmeister und sagten: „Der Erhabene hat uns erlaubt in Klosterzellen zu wohnen. Tu, was dir beliebt!" — Und der Schatzmeister baute da an einem Tage sechzig Klosterzellen für die Mönche."

Eine andere Sage erzählt:

„Um die Zeit wohnte Buddha in Rājagaha im Bambushain. Noch hatte der Erhabene den Mönchen nichts vorgeschrieben bezüglich ihres Aufenthalts während der Regenzeit. Und die Mönche wanderten umher, sowohl in der kalten Zeit als in der warmen und in der Regenzeit. Und das Volk ward erbittert und ärgerlich über sie und sagte zornig:

„Warum gehen doch die Mönche des Sakyasohnes umher, sowohl in der kalten Zeit als in der warmen und in der Regenzeit? sie zertreten das grüne Gras sowie die Lebewesen, die nur e i n e n Sinn haben und sie vernichten gar viele kleine Geschöpfe? Die Ketzersekten, die nur eine oberflächliche Lehre haben, halten sich ja auch in Ruhe während der Regenzeit. Die Vögel haben ihre Nester in den Wipfeln der Bäume während der Regenzeit, aber die Mönche des Sakyasohnes wandern umher und zertreten das grüne Gras und bringen den kleinen Geschöpfen Verderben."

„Und die Mönche hörten, daß das Volk erbittert und ärgerlich war und zornig redete; und sie brachten die Sache vor Buddha.

„Da Buddha sie angehört hatte, befahl er ihnen, sich während der Regenzeit für drei Monate einen festen Aufenthaltsort zu suchen."

„Aber sechs der Mönche, die während der Regenzeit Zuflucht gesucht hatten, wanderten doch umher mitten in der Regenzeit. Da fing das Volk wieder an zu murren, und Buddha bestimmte nun, daß niemand, der während der Regenzeit Wohnstätte gefunden, wieder hinausgehen dürfe, ehe diese vorbei sei, und daß, wer sich hiergegen verginge, schuldig sein solle wie ein Missetäter."

So spiegelt uns die Sage — oder vielleicht ein glaubwürdiger Bericht — die Aenderung wieder, die bereits frühzeitig in der Lebensweise der Buddhisten stattfand, indem sie statt heimatloser Leute Klosterbrüder wurden. Ein außerordentlich wichtiger Schritt; denn mit ihm nahm der Buddhismus eine zivilisatorische Aufgabe auf sich: in den Klöstern ward buddhistische Kultur entwickelt; durch Klöster gewann der Buddhismus festen Fuß in den umliegenden Ländern; von den Klöstern aus hat er die Menschen beschützt, erzogen und veredelt.

Zugleich aber auch ein gefährlicher Schritt; denn in den Klöstern ward die Moral des Buddhismus von Mönchsregeln und seine Wahrheiten von Scholastik überwuchert; seine Frömmigkeit ist dort zu unnützer Meditation und zu ekstatischen Kunststückchen geworden.

Die buddhistischen Klöster — *vihara*, Aufenthaltsorte — sind offenbar ursprünglich ärmliche Ansiedelungen mit einfachen kleinen Hütten von Stein oder Lehm gewesen mit einzelnen größeren Räumen zu gemeinsamen Mahlzeiten und Andachtsübungen und waren in schattigen Hainen in der Nähe von Städten gelegen. Von diesen Zufluchtsstätten aus begaben sich die Mönche dann früh am Morgen auf ihren Bettelgang, und nach der Mahlzeit, die sie in der Weise zusammengebettelt hatten, verbrachten sie die Zeit mit Gesprächen über heilige Dinge, entweder mit Laien zusammen, von denen

sie aufgesucht wurden, oder auch untereinander, wobei sie nicht versäumten, sich gegenseitig ihre Sünden zu bekennen, und namentlich das Selbstvertiefen, das grübelnde Weilen übten, durch das der Buddhist Einsicht und Stärke gewinnt, worin er Ruhe und Freude findet.

So ungefähr sieht der faktische Tatbestand aus, der durch die idealisierte Schilderung von Buddhas Leben, wie es später z. B. im Kommentar zum Dīgha-Nikaya gezeichnet worden ist, hindurchschimmert.

„Der Erhabene stand frühzeitig auf und wenn er teils aus Freundlichkeit gegen seinen dienenden Bruder (dem er Gelegenheit bot, sich Verdienste zu erwerben, indem er Buddha diente) teils aus Rücksicht auf sein leibliches Wohl seinen Mund wohl gereinigt hatte, sowie auf andere Weise für seinen Leib gesorgt, zog er sich zurück, bis daß es Zeit war, hinauszugehen und zu betteln. Und wenn die Zeit gekommen war, nahm er Kleid, Gürtel, Mantel und Bettelgefäß und ging in das Dorf oder in die Stadt und bat um Almosen, manchmal allein, manchmal zusammen mit seinen Mönchen. Da nahm das Volk das Gefäß des Erhabenen und während man ihm einen Sitz bot, suchte man ihm Ehrerbietung zu erzeigen, indem man Speise in seine Schale füllte. — Dies waren seine Pflichten vor dem Frühstück."

„Nachdem er dann seine Mahlzeit eingenommen hatte, pflegte der Erhabene, mit schuldiger Rücksicht auf eines jeden geistige Verfassung den einzelnen in der Lehre zu unterweisen, so daß einige in der „Zuflucht" befestigt wurden; andere in den fünf Geboten, noch andere sich bekehrten; einige erlangten, daß sie nur einmal oder garnicht mehr wiedergeboren werden sollten, daß sie die höchste Frucht gewannen: Heiligkeit und Abwendung von der Welt."

„Wenn Buddha auf diese Weise der Menge Wohlwollen erwiesen hatte, stand er von seinem Sitz auf und begab sich ins

Kloster zurück. Dort angekommen nahm er auf einer Matte Platz und wartete bis die Mönche ihre Mahlzeit beendet hatten; dann ging er die Treppe hinauf in die duftende Halle, wo die Mönche versammelt waren."

„Zu diesen sprach er dann: „Mönche! arbeitet mit Eifer an Eurer Erlösung!" Und nun fragten sie ihn aus über Uebungen der Meditation; und er unterwies sie in Uebungen, die der Eigentümlichkeit eines jeden entsprachen."

„Dann ging der Erhabene hinein in seine duftende Kammer und legte sich eine Weile um auszuruhen, gedankenvoll und mit Bewußtsein, auf seine rechte Seite nach der Weise des Löwen. Und wenn er sich dann erfrischt hatte, stand er auf und schaute über die Welt hinaus. Und das Volk aus den Dörfern und Städten, die ihm sein Frühstück gegeben hatten, versammelten sich nach dem Frühstück im Kloster, angetan mit ihren besten Kleidern und Mänteln, mit Räucheropfern und Blumenopfern und anderen Opfergaben. Dann nahm der Erhabene Platz im Lehrsaal und auf seiner Matte sitzend entwickelte er je nach Zeit und Gelegenheit die Lehre vor ihnen."

„Dies waren seine Pflichten nach dem Frühstück. Danach begab er sich ins Badehaus um seine Glieder zu kühlen, und der dienende Bruder legte ihm alles zurecht. Dann nahm er sein Kleid und seinen doppelten rotgelben Mantel, gürtete sich, warf den Mantel über seine rechte Schulter und ging hin um in Einsamkeit zu weilen, in Betrachtungen versunken. Und danach besuchten ihn die Mönche, manche um sich in Bußübungen unterweisen zu lassen, manche um ihn predigen zu hören."

„Dies waren seine Pflichten in der ersten Nachtwache. In der zweiten Nachtwache kamen die Götter und ließen sich in gleicher Weise von ihm unterweisen. In der dritten Wache ging er erst auf und ab, müde von dem vielen Sitzen. Danach

legte er sich nieder, gedankenvoll und mit Bewußtsein, auf die rechte Seite nach der Weise des Löwen. Im letzten Teil der Nacht stand er auf und schaute auf die Welt hinaus mit seinem Buddha-Auge, ob es jemand gäbe, der unter früheren Buddha's den »ernsten Entschluß« gefaßt hätte."

Wenn man von dem Buddhaauge und dem Götterbesuche absieht und in die „gedankenvolle, selbstbewußte Ruhe" ein kleines Schläfchen hineingleiten läßt — Buddha selbst, „der Wache" darf natürlich niemals einschlafen —, so erhält man hier wohl so ziemlich das Bild eines tätigen und pflichteifrigen Mönches im Stile des älteren Buddhismus.

Man beachte hier, daß von irgendwelchen gottesdienstlichen Handlungen, so wenig wie von Fasten und Kasteiungen, geredet wird. Die ganze religiöse Pflicht besteht in Bettelgang, Belehrung und Meditation.

Diese einfache Lebensweise des buddhistischen Mönches hat sich im wesentlichen erhalten. Wir sehen es schon an der Tracht. Der buddhistische Mönch ist stets in eine rotgelbe (d. h. erdrote) Tracht mit Mantel und Gürtel, mit Unter- und Obermantel bekleidet; nur in kälteren Gegenden trägt er jetzt dazu noch Hosen und Schuhe, sowie in Tibet eine Filzmütze. Freilich: diese Tracht stammt nicht mehr von Lumpen, die sich der Mönch selbst aus Kehrichthaufen zusammengelesen hat (er begnügt sich jetzt damit, auf seine Kutte symbolisch eine Hand voll Staub zu werfen); aber die Einfachheit in Stoff und Schnitt hat er im übrigen beibehalten, ganz wie die katholischen Bettelmönche, und wie diese hat er sich einen Rosenkranz zugelegt. Die Almosenschale, ein halbrundes Gefäß aus Ton, Holz oder Metall, mit einem Stiel versehen, trägt er ebenfalls noch oder genießt doch jedenfalls seine Mahlzeiten daraus; ebenfalls trägt er noch immer Tonsur, und zwar so

gründlich, daß er sowohl Bart als Haare und Augenbrauen abrasiert, weshalb zur Aussteuer des buddhistischen Mönches auch ein Rasiermesser gehört.

Von solchen *bhikkhu*- (sanskrit: *bhikṣu* „Bettler") oder *muni*-(„Weiser") Gestalten ist der Buddhismus nun zwei und ein halbes Jahrtausend hindurch durch die Lande getragen worden, und eben diese Armut, das völlige Fehlen weltlicher Macht und Mittel, hat ihm den Weg gebahnt. Und so gut wie irgend ein zynischer Philosoph ist sich der bhikkhu bewußt gewesen, welche Freiheit und Macht er durch diese einfache Lebensführung erwarb.

Da der berühmte Mönch Nāgasena, der König Milinda in der Psychologie unterwies, ein kleiner Knabe war, jedoch bereits erfüllt von der Sehnsucht nach der höchsten Weisheit, stand er in seines Vaters Haustür und sah, wie der ehrwürdige Rohana sich in seinem Bettlerkleid und mit seiner Almosenschale näherte. Da ward Nāgasena von Freude überwältigt in der Hoffnung, nun in diesem Asket endlich jemand zu finden, der ihm sagen konnte, was das Wesentlichste sei. Also lief er dem ehrwürdigen Rohana entgegen und sprach zu ihm:

„Wer bist du, Herr! daß du geschoren bist und gelbe Kleider trägst?"

„Ich bin ein Asket, Knabe!"

„Warum bist du Asket geworden, Herr?"

„Der Asket entfernt sich von der Welt, um die Unreinheit der Sünde zu entfernen. Darum, mein Sohn, bin ich Asket geworden."

„Warum, Herr, ist dein Haar nicht wie das anderer Menschen?"

„Weil ich die sechzehn Hindernisse der Heiligung sah, schnitt ich mir Haar und Bart ab, als ich Asket ward; und welche sechzehn? Die Hindernisse, die vom schmücken stammen, vom sich putzen, sich waschen oder sich salben, von Blumen-

kränzen, Parfüm und Duft, von Myrobalan, Haarfärben, Bändern, Kämmen und Frisieren, vom Ordnen des wirren Haares, von Ungeziefer. Wenn das Haar ausfällt, so trauert man und ist verzweifelt und klagt und weint und schlägt sich an die Brust und fällt in Ohnmacht — gefangen von den sechzehn Hindernissen vergessen die Menschen der allerhöchsten Weisheiten."

„Warum, Herr, sind deine Kleider nicht wie die andrer Menschen?"

„Kleider, mein Sohn, führen stets zu Begehren, gehören mit zum Begehren, sind Kennzeichen für die Kinder der Welt; die Gefahr aber, die von weltlichen Kleidern ausgeht, kennt der nicht, der die gelbe Kutte trägt; darum ist meine Tracht nicht wie die der anderen."

Dies ist der Gedankengang, der in den Zeiten, da Kleidung zu Pracht- und Schönheitsentfaltung und als Kennzeichen sozialer Stellung und der Bildung noch eine Hauptrolle spielte, zur Mönchstracht führte, also auf einer Kulturstufe, die heutzutage, jedenfalls was die Männer betrifft, im wesentlichen eine überwundene ist, gleichwie man sich ja, seit Rousseau die Perrücke wegwarf, nicht mehr sonderlich von seinem Haarwuchs beschwert fühlt. Daß der buddhistische Mönch die unsägliche Mühe hat, sich den ganzen Kopf rasieren zu müssen, scheint der ehrwürdige Rohana nicht weiter bedacht zu haben. Auch hatte er wahrscheinlich nicht genügend Religionsgeschichte studiert um zu wissen, daß sich die Glattrasierten diese Mühe nicht aus Bequemlichkeitsgründen auferlegten, sondern weil sich an das Haar einst symbolische und magische Vorstellungen geknüpft haben; er kann sich jedoch damit trösten, daß wir in diesem Punkte, trotz unserer Religionsgeschichte, nicht sonderlich gescheiter geworden sind.

Jedoch so viel wissen wir, daß es sich hier um einen der vielen Fälle handelt, wo ein Brauch oder eine Regel, ur-

sprünglich magisch motiviert, mit praktischen, ja sogar ethischen Motiven verwebt weiterlebt. Selbst von dem Hauptgebot der indischen Moral, ahimsā — dem Gebot gegen das Töten —, beginnt man zu vermuten, daß es ursprünglich aus einer primitiven Furcht vor der Rache des getöteten Tieres aufgestellt worden sei, — eine Vermutung, in der man noch bestärkt wird, wenn man an die grausige Ausnahme von dem heiligen Gebote denkt, nämlich an die Witwenverbrennung, die sich nur durch den Hinweis verteidigen läßt, daß die Witwen durch diese Todesart in den Himmel avancierten und sich darum im Jenseits über nichts zu beschweren hatten.

Und doch ist diese abergläubische ahimsā nach und nach zu so feinfühlender Schonung geworden, daß es eben in der Moral der Mönche zu den minutiösesten Verhaltungsmaßregeln geführt hat. Zum Beispiel führen sie unter den Sachen, die sie als das Nötigste bei sich haben, allezeit ein kleines Sieb bei sich, damit sie aus ihrem Trinkwasser etwaige Lebewesen entfernen können; und Buddha machte einst einem Einsiedler schwere Vorwürfe, weil dieser, der seine Hütte durch Brennen des Lehms haltbarer machen wollte, hierbei kleine Tierchen vernichtet hatte.

Oder was sollen wir über die Forderung, sich in der Regenzeit daheim zu halten, sagen, die das Volk an die Mönche richtete, damit sie das Gras nicht verletzten und mit ihrem Fuß nicht lebendige Geschöpfe zerträten? Sind das heuchlerische Ausflüchte um daheim bleiben zu können, oder ist das wirkliches Feingefühl wie bei Shelley's Beatrice Cenci, die nicht den kleinsten Wurm zertreten mochte, oder wie wenn Lenau wirklich dem frühlingsgrünen Gras gegenüber das Gleiche empfindet:

„Schier tut's mir leid
zu treten die Erden

und ihr zu gefährden
ihr neues Kleid."

Die erste Moral, die von den Mönchen geschaffen ward, ist nun zweifellos nicht nach dieser gefühlvollen Richtung hin geschritten. Sehr handfeste Mönchsvorschriften wurden in den Ordensregeln und Beichtbüchern niedergelegt, — die ältesten Aktenstücke, die wir überhaupt vom Buddhismus besitzen.

Dhutanga heißt eine Mönchsregel, die in ihrer vollen Ausdehnung nur von Einsiedlern im Walde aufrecht erhalten werden kann, und darum aus einer Zeit zu stammen scheint, da brahmanische Gebräuche in den Buddhismus eingedrungen waren. Denn Buddhas eigener Kreis hat nicht im Walde gelebt, sondern in Gärten und Häusern. Trotzdem gibt uns diese Regel gute Auskunft, auf welche Weise das ursprüngliche Bettelmönchleben in seiner vollen Strenge geführt wurde.

Das 13. Glied der Regel verordnet:

der Mönch soll sein Gewand herstellen von Lumpen, die er aus Kehrichthaufen gesammelt,
nicht mehr als 3 Kleider auf einmal besitzen,
von Speise leben, die er sich erbettelt hat,
sich durch die Stadt von Haus zu Haus durchbetteln,
nur eine Mahlzeit täglich zu sich nehmen,
nur aus einem Gefäß essen,
keine Speise nicht zur Unzeit genießen,
als Einsiedler im Walde leben,
unter einem Baume wohnen,
ohne Dach über seinem Haupte leben,

in der Nähe eines Begräbnisplatzes wohnen,

sich sein nächtliches Lager suchen an dem Ort, wo er sich gerade befindet,

beim Schlafen aufrecht sitzen.

Wohl läßt sich verstehen, daß diese Ordensregel den Namen *dhuta* („der von sich abgeschüttelt hat") trägt; gewöhnlich wird dies mit: „die Sünde von sich abgeschüttelt haben" erklärt; eigentlich sieht es aber eher aus, als ob dabei an ein Abschütteln der Weltlichkeit gedacht worden wäre.

Zu diesem ursprünglichen Mönchsgelübde kam dann das eigentliche Sittengesetz, das in der Beichtformel Prātimokṣa, gewöhnlich mit „Absolution" übersetzt, enthalten ist; jedoch sowohl sprachlich als sachlich richtiger mit „Verpflichtungen" zu übersetzen wäre.

Davon sind die vier „Gebote der Verwerfung" (*Pârâjikâ dhammâ*), deren Verletzung Ausstoßung aus dem Orden mit sich bringt, bezeichnend für das ganze Sittengesetz:

1. Wenn ein Mönch, der sich die Uebungen und Lebensweise eines Mönches auferlegt hat, und der die Uebungen nicht aufgegeben oder sich dafür untauglich erklärt hat, fleischlichen Umgang mit Jemand pflegt, bis hinab zum Tier, so ist er verloren und gehört nicht länger zum Orden.

2. Wenn ein Mönch irgend etwas nimmt — in der Stadt oder im Walde —, das ihm nicht gegeben worden ist, was man Diebstahl nennt, und zwar auf eine Weise, daß der König einen Dieb deshalb ergreifen lassen würde, oder ihn schlagen oder gefangen setzen oder ihm dafür Verweis erteilen und zu ihm sagen: „Du bist ein Dieb, du bist dumm, du bist verrückt, du bist unehrlich!" — dieser Mönch ist verloren, er gehört nicht mehr zum Orden.

3. Wenn ein Mönch mit Wissen und Willen ein menschliches Wesen des Lebens beraubt oder einen Menschen morden läßt, oder Mord befiehlt oder Jemand zum Selbstmord antreibt,

indem er sagt: „Ei mein Freund! Welche Freude hast du an diesem sündigen und elenden Leben? der Tod ist dir besser als das Leben!“ — so ist er verloren, er gehört nicht mehr dem Orden an.

4. Wenn ein Mönch, der sich nicht in Besitz ungewöhnlicher Geistesgaben weiß, vorgibt eines Arhats Einsicht zu haben und sagt: „Dies weiß ich“, „dies verstehe ich“, und dann später erklären muß: „Brüder, da ich es nicht wußte, sagte ich, daß ich es wüßte; da ich es nicht sah, sagte ich, daß ich es sähe, und sprach, was falsch war“ — der ist verloren, er gehört nicht länger dem Orden an.

Diese vier Gebote waren nicht nur die ersten, die bei der Beichte aufgestellt wurden, sondern auch bei der Ordination ward der Novize vor allem auf diese hin verpflichtet. Und es sind gute Gebote, weil sie neben der besonderen mönchischen Verpflichtung, dem Zölibat, auch die bürgerliche Ordnung zu respektieren fordern, etwaige Vergehen nicht auf das Sakrale allein beschränken und die Heiligkeit nicht als Mäntelchen für menschliche Schwachheiten benutzen. Jedoch ganz besondere Aufmerksamkeit verdient das vierte Gebot. Selbst wenn dieses in der Praxis wohl direkt darauf ausgeht, daß die Jüngeren und Unerfahreneren sich nicht erlösende Einsicht anmaßen sollen, so zielt es doch seinem Wesen nach noch weiter, indem es die Wahrhaftigkeit auch auf die Selbsterkenntnis ausdehnt, eben im Geiste Buddhas, der das Scheinwissen und die geistige Herrschsucht der falschen Lehrer bekämpfte. Und es läßt sich nicht leugnen, daß sich der Buddhismus im großen und ganzen an dieses Gebot gehalten hat: seine Verkünder haben sich nicht, wie die meisten anderen Träger einer geistigen Gesellschaft als die Alleinwissenden ausgegeben oder überhaupt die Wissenden spielen wollen.

Mit dem umsichtigen Mißtrauen eines Beichtbuches sucht nun die Prātimokṣa-Formel alle erdenklichen Fälle auf,

in denen eine Versündigung gegen diese Hauptgebote stattfinden könnte und besonders wird natürlich darüber gewacht, daß der Mönch dem Weiblichen nicht so nahe kommt, daß er Liebesworte wechseln oder gar zärtliche Handlungen begehen könnte; ja es wird ihm natürlich verboten, überhaupt an Weiber zu denken. Auch tut die Prātimokṣa-Formel ihr möglichstes, um das überall häufige Beichtvatergeschäft: postillon d'amour zu sein, zu verhindern.

Auch die Schonung lebender Wesen wird, wie wir gesehen haben, bis ins Kleinste durchgeführt, und sorgfältig wird darüber gewacht, daß die Bedürfnisse des Mönchs bis auf das mindest mögliche Maß eingeschränkt werden; daß seine Zelle nicht größer ist, als daß er eben darin Platz hat, daß sein Bett nur 8 Zoll über dem Boden steht, daß seine Kutten von der richtigen Wolle sind, daß sie genügend schmutzig sind, und daß er sie sechs Jahre lang abtrage; daß er dieselbe Bettelschale benützt bis sie völlig unbrauchbar ist; — und selbstverständlich daß er kein Geld besitzt, oder sich in irgendwelche Geldgeschäfte einläßt.

Die meisten dieser Gebote sind nur Konsequenzen des Bettelmönchprinzips; jedoch enthalten sie auch ein gut Teil Wohlerzogenheitsregeln, denen die Mönche zu gehorchen haben, — Vorschriften, die bei Hausbesuchen und bei jeder Missionstätigkeit immerhin nützlich sind: nämlich, daß sie das Haus sachte und bescheiden betreten, nicht laute, lärmende Reden führen, sich nicht zu den Mahlzeiten aufdrängen; ordentlich essen und sich nicht den Mund vollstopfen oder gar schmatzen und die Finger ablecken. Wichtiger noch ist, daß mit Strenge darüber gewacht wird, daß die Mönche in gutem kameradschaftlichen Verhältnis zu einander stehen: Klatsch und Verleumdung, Neid und Haß, Mißgunst und Schadenfreude, alles einander Böses zufügen oder Gruben graben — Laster, die ja stets aufschießen, wo Menschen eng

zusammengedrängt leben — werden im Beichtbuch unaufhörlich gerügt. Denn Mönche sollen zusammenwohnen: „einträchtig, ohne Streit, friedfertig, und sollen einander mit freundlichen Blicken betrachten", so wie Buddha es bei seinen Mönchen haben wollte, wenn er ihre Gemeinschaften besuchte.

Nur an einer einzigen Stelle, gänzlich isoliert (51), kommt in der Prātimokṣa-Formel ein Verbot gegen berauschende Getränke vor. Das gibt uns einen Wink, daß die „zehn Gebote" (*dasasīla*), die in der Regel als das gewöhnliche Sittengesetz der Mönche bezeichnet werden, und die die Nüchternheit unter die Hauptgebote setzte, nicht eine Zusammenfassung dieser ältesten Mönchsmoral, sondern späteren Ursprungs oder vielleicht von außen her hinzugekommen ist.

Dieser indische Dekalog verbietet:
Töten,
Stehlen,
Unkeuschheit,
Lügen,
sich berauschen,
zu verbotener Zeit essen,
an weltlichem Vergnügen teil nehmen,
Salben und Schmuck gebrauchen,
in einem großen oder prächtigen Bett liegen,
Geld annehmen.

Das ist tatsächlich nichts anderes, als was den Brahmanen verboten war, wenn sie eine gewisse Stufe der Erlösung erlangt hatten; und hat die buddhistische Moral überhaupt einen selbständigen Ursprung, so muß man diesen eher in den vier Hauptgeboten suchen, unter welchen sich ja auch ein Gebot befindet, das das Dasasīla nicht kennt, nämlich: sich nicht fälschlich geistige Vollkommenheit beizulegen.

Diese vier Gebote waren ebenfalls so streng, daß ihre

Uebertretung Ausstoßung aus dem Orden nach sich zog, während nur zeitweiliger Ausschluß denjenigen traf, der sich geringerer Versehen schuldig machte. Der dritte Strafgrad war Konfiskation von überflüssigen Kleidern u. dergl.), danach kam Buße und Beichte als Pönitenzmittel für allerhand geringere Versehen und erst unter diesen wird Trunkenheit genannt.

Dieses Buß- und Beichtwesen ist das Grundlegende beim ursprünglichen Zusammenleben der buddhistischen Mönche. In dieser Wachsamkeit hat der Buddhismus eine ethische Weiterbildung der spekulativen und asketischen Uebungen gefunden, denen die Asketen früherer Sekten bei gewissen Gelegenheiten gemeinsam oblagen. Das erzieherische Moment ward darum auch von Anfang an der eigentliche Inhalt der festlichen Zusammenkünfte der Buddha-Mönche und insofern also auch eine Art Ersatz für das, was man früher an Kultus besessen hatte.

An den Neumond- und Vollmond-Tagen fanden solche Beichtversammlungen statt. Erst beichteten je zwei Mönche sich gegenseitig; danach beichtete jeder einzelne die ganze Reihe herum, vom Aeltesten bis zum Jüngsten, und erhielt von jedem einzelnen Vergebung. Dann ward das Prātimokṣa vom ältesten Bruder vorgelesen und jedes Kapitel schloß mit der dreimal wiederholten Frage: „Ehrwürdige! Seid Ihr rein in diesem Punkt?“ Und wenn keiner antwortete, sprach der Vorleser: „Die Ehrwürdigen sind rein hierin. Darum schweigen sie; also deute ich ihr Schweigen.“

Diese Reinheit, nach der gefragt wird, ist es, was die ganze Beichtpraxis wie die Pönitenzen, die sie auferlegt, bezweckte. Denn diese Reinheit bedingt die Befreiung, wie die Reinigung (katharsis) bei mystischen Sekten stets Bedingung für die höchste Erkenntnis ist. Hier aber erzeugt nicht die Zeremonie die Reinheit, sondern der tatsächliche

Reinheitszustand; der Moralitätsgrad jedes einzelnen wird durch dieses Beichten geprüft und Reinheit bedeutet, daß Herrschaft über die Sinne, Befreiung vom Lebensdurst, Entfernung von Tatenstoffen (karman), erlangt worden ist, was zum Eingehen ins Nirvāṇa notwendig ist.

Das Verfahren in den Beichtversammlungen ist daher wie ein wiederholtes Waschen, durch das man sich sichert, daß kein Schmutz übrig bleibt: erst Einzelwaschung, dann allgemeines Spülen. Auch den Laien ward an solchen Festtagen auferlegt, Reinheit zu beobachten, sowohl in der Kleidung als im Gemüt. Für alle waren es Ruhetage; später wurden auch Fasttage daraus.

Sünde (*pāpa*) begehen ist also praktisch betrachtet dasselbe wie: die Ordensregeln übertreten haben; da diese nun aber existieren um Reinheit zu beobachten und Erlösung zu fördern, ist Sünde für den Buddhisten dasselbe wie Unreinheit. Sinnlichkeit, Schlechtigkeit oder Lauheit, stellen sich zwischen ihn und seine Erlösung. Sünde ist darum im Buddhismus kein Grundbegriff, wie im Christentum; man nennt die Sache mit einem andern Namen: Hängenbleiben, Durst, Begehr oder ähnlich — denn davon will man eben erlöst sein.

Und die Stufen der Rangleiter der Mönche sind darum auch die Grade der Erlösung, die bereits erreicht sind. Sie führen zum Nirvāṇa hinan; und wer auf der obersten Stufe steht, wird ein Arhat — einer, der es verdient (das Nirvāṇa nämlich), genannt.

Von dem Tag an, da der junge Novize (*samaṇera*) — oft bereits im Alter von 8 Jahren — in den Orden aufgenommen wird, ist sein Ziel: so zu leben, daß er ein Arhat werde. Zum Eintritt in den Orden ist nicht viel erforderlich; jeder, Mann oder Weib, kann eintreten, nur muß er gesund und frei sein, sich nicht in den Orden eingeschlichen haben, nicht abgefallen sein und nicht vorbestraft. Die Aufnahme geschieht

auf sehr einfache Weise, jeder Mönch kann den Neuling nur indem er ihn „die Zuflucht" und die „10 Gebote" bekennen läßt, zum Novizen machen; damit erhält er in dem Novizen einen Diener, der ihm aufwartet, bis der Novize im Alter von 20 Jahren in den Orden selbst aufgenommen wird. Dies geschieht in Anwesenheit von mindestens zehn Mönchen, denen gegenüber er sich verpflichtet, nicht gegen die 4 Hauptgebote zu sündigen.

Und damit beginnt die Wanderung gen Nirvāṇa; denn nur Mönche haben Aussicht, Erlösung zu erlangen, und unter den Mönchen nur, wer ein Arhat geworden ist. Und das kann er noch dazu der Regel nach erst nach mehreren Wiedergeburten im Mönchstand werden, durch welche er gewisse Entwickelungsstadien der Vollkommenheit durchmacht.

Erst wird er ein Sotāpanna, „einer, der in den Strom gekommen ist", nämlich: in den Strom der Frömmigkeit; ein solcher hat sichere Aussicht auf das Nirvāṇa, muß jedoch wieder geboren werden (jedoch stets als Mensch). Auf der nächsten Stufe wird er ein Sakadāgāmin, „einer, der nur noch einmal wiederkehrt"; er ist beinahe befreit von Begehren, Haß und Illusionen. Jedoch völlig frei hiervon und unmittelbar Aussicht auf das Nirvāṇa hat nur ein Arhat (pali: Arahat). Ein Arhat hat tatsächlich das Nirvāṇa erlangt, denn er ist gänzlich ohne Begehren oder Festhängen; das Karman hat keine Macht über ihn; er besteht nur aus Skandhas, die sich bei seinem Tode restlos auflösen — und damit ist das Ziel erreicht.

Als sich das Mönchsleben entwickelte und befestigte, ward diese höchste Stufe nur für den erreichbar, der die Kunst der Meditation bis zur Vollkommenheit zu üben verstand. Er muß magische Kraft besitzen, um sein Festhängen überwinden und bis zum Erlöschen gelangen zu können, und die kanonische Literatur ist bereits voll von endlosen Anweisungen,

auf welche Weise diese Macht erworben werden kann.

Eine dieser Schriften (Majjhima-Nikāya, Kapitel 6) beginnt folgendermaßen:

„Wenn ein Mönch den Wunsch nähren sollte: »Ich will magische Kräfte entwickeln; ich will, obgleich nur Einer, zu vielen werden, und obgleich mannigfach, zu einfach; will sichtbar und unsichtbar sein, durch Wände, Erdwälle und Berge gehen, wie durch Luft; ich will auf der Erde steigen und sinken als wenn ich im Wasser wäre, und über die Wasser wandeln, als ob es fester Boden wäre, ich will mit gekreuzten Beinen durch die Luft schweben wie ein Vogel, ich will mit meinen Händen Mond und Sonne berühren, so mächtig sie auch sind und ich will mit meinem Körper in die Brahmawelt steigen" — so muß er gefestigt stehen in den Vorschriften, sein Denken zur Ruhe bringen, Verzückung üben, die höchste Einsicht erwerben und an einsamen Orten leben."

Mit einem Schlag sind wir hiermit in eine ganz andere Luft versetzt als wir bisher geatmet haben; wir befinden uns in der Sphäre der Magier und Zauberkünstler und haben allen Grund zu fragen, wie es zugegangen ist, daß dem einfachen und kritischen Buddhismus so übel mitgespielt werden konnte.

Die Antwort ist nicht weiter schwer: Was wir hier vor uns haben und was wir nun des weiteren sehen werden, ist alles Anleihe aus der asketischen Meditation, die wir unter dem Namen y o g a kennen gelernt haben, eine Kunst, die die Brahmanen und die vom Brahmanismus ausgegangenen Schulen, allesamt mehr oder minder betrieben, und dessen Zauber der Buddhismus wohl nicht hat widerstehen können, je mehr sich das Klosterleben nach außen hin entwickelte und die Mönche sich mit asketischen Wettbewerbern auf gleicher Höhe zu halten strebten und nach innen hin in den Stunden der Meditation ihre Zeit und ihre Gedanken mit etwas auszufüllen suchten.

„Die rechte Selbstvertiefung", die Buddha seinen Jüngern als letztes und wichtigstes Glied zum Erlösungswege auferlegt hatte, ward dadurch zu einer Art seelischen Sportes, zu einer Reihe von Ekstasen und hypnotischen Zuständen, in denen sich der Mensch bald in Besitz einer übernatürlichen Macht fühlt, bald sich in Starren und Schauen verliert, bald sich dem Erlöschen nahe fühlt.

Diese Meditationen werden *dhyāna* (Nachsinnen) genannt und in Buddhas Namen (Digha Nikāya 22) wird nun erklärt, daß den Sterblichen nur ein Weg offen steht, um Reinheit zu erlangen, Trauer und Klage zu überwinden und Jammer und Elend los zu werden, die rechte Haltung einzunehmen und das Nirvāna zu verwirklichen, nämlich das vierfältige dhyāna.

Auf welche Weise dieses geübt werden soll, erfährt man ausführlich in demselben Digha Nikāya: „Zieht sich ein Mönch zurück in den Wald oder an den Fuß eines Baumes oder in eine Einöde, und setzt sich mit gekreuzten Beinen, den Körper aufgerichtet und mit Sammelung im Gemüt und beobachtet genau seine Atemzüge, es seien nun kurze oder lange Atemzüge (was nun einzeln beschrieben wird), so wird diese seine Selbstbeobachtung dazu dienen, sein Erkennen zu erweitern, seine Kontemplation zu vergrößern, und er wird ohne Hindernis leben, ohne sich irgendwie an die Welt zu klammern."

Diese Selbstbetrachtung soll er nun auf allen erdenklichen Gebieten durchführen: Alle seine körperlichen Stellungen und Bewegungen soll er beobachten, und alles, was er vornimmt, wenn er sich ankleidet, wenn er ißt und trinkt, redet oder schweigt — alles soll mit dem äußersten Selbstbewußtsein geschehen.

Danach soll er alles, woraus sein Körper besteht, einzeln bedenken: Haare und Nägel, Zähne, Haut, Sehnen, Knochen, Mark, Nieren, Herz, Leber, Lunge, Fleisch und Fett und Blut und Säfte usw.

Danach: aus welchen Elementen alle diese Teile bestehen, nämlich Erde, Feuer, Luft und Wasser; und wenn er endlich diese Analyse abgeschlossen hat, so schreite er zu der Betrachtung, wie sein Leib im Tode aussehen wird.

In neun aufeinanderfolgenden Grabgesichten sieht er nun eine Leiche, in ihrer ersten Auflösung wie sie von Raben und Geiern zerhackt, von Hunden und Schakalen angefressen ist, dann in halb- oder ganzverwestem Zustande, die Knochen hierhin und dorthin verschleppt, verwittert, schließlich völlig aufgelöst — und während alldem sagt er sich: „dies ist auch meines Leibes Natur und Schicksal; es gibt keine Ausnahme."

Ist er dann mit dem Leibe fertig, so beginnt er mit der Seele: Erst verfolgt er alle seine Wahrnehmungen, danach seine Gefühle und Gemütsbewegungen, danach die „Hindernisse" seines Seelenlebens, dessen streitsüchtige, verdrießliche und unbeherrschte Zustände; danach die fünf „Gruppen"; dann alle Sinnesorgane und die Hindernisse, die sie veranlassen; dann „die Stützpunkte der Kontemplation", nämlich: die Grundvorstellungen, die er während seiner Betrachtungen festhält; — und dann gelangt er schließlich zur Hauptsache: zur Betrachtung der einzelnen Ursachen des Leidens, so wie wir sie bereits erwähnt haben, von der Aufhebung des Leidens und den Wegen zu dieser Aufhebung.

Wer nun sieben Jahre lang diese vier Betrachtungen geübt hat, kann eine der beiden Belohnungen erwarten, entweder gewinnt er völlige Erkenntnis in diesem Leben, oder, falls „die Gruppen" bei seinem Tode bestehen bleiben, daß er nicht wiederkehren kann.

Auch auf noch mancherlei andere Weise werden diese Meditationen betrieben; es gab Betrachtungen über Weltkreise wobei man auf gleiche Weise das Universum und die Elemente in ihrem Entstehen und Vergehen verfolgte; oder auch fertigte man sich ein künstliches Miniaturuniversum (die 10

„Kreise") an aus Erde, Feuer, Wasser und Luft und aus verschiedenen Farbenkreisen, auf die man solange hinstarrte, bis man sie mit geschlossenen Augen ebenso deutlich sah wie mit offenen, usw.

Die Hauptsache jedoch ist, daß man die vier eigentlichen Stufen der Dhyānaleiter selbst besteigen kann: von 1. den Erwägungen eines bestimmten Gedankenganges oder einer Vorstellung, die den Stützpunkt der Betrachtungen oder einer beständig festgehaltenen Wahrnehmung aus, die die äußeren Sinneseindrücke zur Ruhe bringen, bis zu 2. einer Befreiung von diesem äußeren Beschäftigtsein, wodurch der Geist mit Begeisterung und Klarheit erfüllt wird, bis dieser auf dem 3. Standpunkt diese Entzückung aufgibt und dadurch sowohl von Schmerz wie von Lust befreit wird. Auf der 4. Stufe ist die vollkommene Gleichgültigkeit erreicht; weder sich selbst noch die äußere Welt nimmt die Seele mehr wahr, ihre Befreiung ist eine absolute, und ihre Einsicht nicht minder, denn sie überschaut alle ihre früheren Schicksale und Geburten. In diesem Zustande erreicht die Seele die miraculöse Macht, die wir zu Anfang schilderten, sie ist nun auch in die Brahmawelt eingerückt, wo all dergleichen geschehen kann, und ist tatsächlich dem Nirvāna sehr nahe.

Daß sich in diesen Yogakunststückchen ein buddhistisches Element vorfindet, läßt sich nicht leugnen, ja vielleicht liegt sogar etwas ursprünglich buddhistisches darin. Das Aufsuchen des „Häßlichen" (*asubha*) ist ja leider eine echt buddhistische Kunst; und überhaupt ist das Analysieren der einzelnen Teile und Funktionen des Körpers und der Seele nicht nur Yoga-Uebung, sondern soll durch vollkommenes Durchschauen der Vergänglichkeit und der Nichtigkeit aller dieser Dinge der buddhistischen Erlösung dienen.

Hiermit hört jedoch auch das Buddhistische auf; das übrige ist lauter Yoga, Ekstase und Mystik von derselben Art wie der

Orient sie überall betreibt bis in das Christentum hinein, soweit seine Mystik diese Ansteckung hat tragen dürfen. Von dem, was dem ursprünglichen Buddhismus eigentümlich war: daß er bis zu seinem religiösen Höhepunkt ethisch war, ist nun nichts mehr übrig. Hierbei ist man nicht nur, wie sonst stets im Buddhismus, in der Selbstbetrachtung über gut und böse, also über die bürgerliche Moral, erhaben, sondern der Zustand ist nicht einmal an und für sich moralisch; da ist keine Charakterentfaltung, keine höchste Wachsamkeit mit aller Schärfung der Seelenkräfte und der äußersten Anspannung der Energie, — das Ganze ist seelischer Opiumrausch, der manchmal sogar nicht verschmäht, wirkliches Opium zu Hilfe zu nehmen.

In dieser vollständigen Selbstverlorenheit sieht man noch heutigentages Mönche in den buddhistischen Klöstern, meist jedoch in den südlichen. André Chevrillon, der kürzlich die Klöster auf Ceylon besucht hat, gibt uns ein Bild davon [1]).

„Wir gingen durch den Hof, einen Fußsteig und einen Säulengang, und waren plötzlich an verschlossenen Orten, in goldenen Schatten, zwischen brennenden Lichtern, in Weihrauchdunst. Erst eine große Halle, blau von Rauch, wo unsere erst noch vom Tageslicht geblendeten Augen, nach und nach hinter Gittern von Gold und Bronce unbewegliche Silhouetten von heiligen Männern des Buddhismus entdeckten. Auf allen Seiten Buddhas, sitzend, stehend, zusammengekauert, mit erhobenem Finger um Frieden zu bezeichnen, oder in sich selbst zusammengeduckt, die Augen vor dem Blendwerk der Wirklichkeit geschlossen.

„Nicht ein Laut; kein Murmeln von Gebeten, eine Stille, die ebenso wie das plötzliche Halbdunkel benimmt. Aus der Menge aber, die langsam durch die Säulen der Mittelhalle hereinströmt, scheidet sich hie und da ein einzelner ab und

1) Sanctuaires et paysages d'Asie. Paris 1905.

beugt sich nieder, und nackte Arme füllen Blumen in ein oder die andere Urne, die bereits blumengefüllt steht."

„Kein Murmeln von Gebeten" — denn dieses Dhyāna ist kein Gebet. Das ist das Charakteristische für die Andacht des Buddhismus. Zu wem sollten sie auch beten? Kein Gott ist im Himmel und Buddha ist ins Nirvāṇa eingegangen, aus dem Dasein ausgeschieden. Darum ist ihre Andacht kein sich hinwenden, sondern ein Nachinnengewandtsein. Gemütsammelung ist für sie das, was andern Stärkung durch Gebet ist; und sie vermeinen in der Gemütsruhe, in der Gemütsklarheit, in der Seligkeit und Machtfülle, die sie empfinden, dasselbe seelische Produkt zu besitzen, das andere Erhörung des Gebetes nennen. Insofern erinnern sie an die christlichen Mystiker, mit ihren nicht immer unbedenklichen *oratio mentalis*, „dem stummen Gebete".

Gleich nachdem Buddha unter dem Bodhibaum die höchste Erkenntnis erlangt hatte — so erzählt die Sage — kamen die Kaufleute Tapussa und Bhallika vorbei und baten ihm Speise geben zu dürfen. Buddha nahm das Anerbieten an, und ehe er noch einen eigentlichen Jünger unter den Heimatlosen gewonnen hatte, erklärte er diese beiden Laien für seine Anhänger (upāsaka).

Diese Geschichte sieht besser aus als sie gemeint ist. Es sieht aus, als ob Buddhas erstes Interesse gewesen sei, einen Laienglauben zu schaffen, und daß er erst später eine Mönchsreligion gegründet habe. Die Rolle jedoch, die tatsächlich den beiden Kaufleuten zukommt, ist eine ganz andere: es mußten nur in dem Augenblick, da Buddha Bettelmönch wurde, ein paar Laien herbeigeschafft werden, die ihm Speise geben konnten.

Das ist das Ganze; und das ist alles, was in Wirklichkeit die Laien im Buddhismus zu tun haben. Er ist seinem Wesenskern nach eine Mönchsreligion und will es am liebsten ausschließlich sein. Tatenlosigkeit ist für den, der den Weg der Erlösung beschreiten will, gebieterische Notwendigkeit; denn er muß ja das karman vernichten, das Wirken seiner Natur, und das kann ihm nur durch völlige Passivität gelingen, oder jedenfalls doch nur durch Tätigkeitsformen, die in keinerlei Weise Begehren hervorrufen oder ein am-Leben-Hängen verursachen, wie es ein bürgerliches Erwerbs- und Familienleben unter allen Umständen tun muß.

Da es für die Mönche somit ausgeschlossen war, im allgemein menschlichen Erdboden Wurzel zu schlagen, mußten sie Schmarotzer werden und selbstverständlich an der bürgerlichen Gesellschaft schmarotzen, deren eigentliche Aufgabe also wird, Mönchs-Amme zu sein. Bezeichnend ist auch, daß des Laien einzige und eigentliche Pflicht, und das Kennzeichen dafür, daß er dem Buddhismus angehört, ist: den Mönchen Brot zu geben. Verweigert er dies, d. h. bietet er dem Mönch, der schweigend mit der Bettelschale in der Hand vor seiner Tür steht, nichts von seinem Tisch oder aus seinem Topf an, so erklärt er sich dadurch als außerhalb des Buddhismus stehend. Eine außerordentlich vernünftige Bestimmung übrigens, die Zugehörigkeit an eine religiöse Gemeinschaft von realen Aeußerungen abhängig oder kenntlich zu machen; viel besser als jede Art formeller Bekenntnisse, die den Laien oft genug unverständlich sind oder im Lauf der Zeit nichts mehr bedeuten.

Völlig ohne Bekenntnisformel blieb der buddhistische Laie jedoch nicht. Etwas muß ja gesagt werden, wenn jemand in eine Religion aufgenommen zu werden wünscht; und dies bestand hier in der Erklärung, die die „Zuflucht" heißt: „Ich nehme meine Zuflucht zu B u d d h a, zu D h a m m a und

zum Sangha!" Dhamma ist die Lehre, Sangha ist die Gemeinde; und diese beiden Begriffe bilden zusammen mit Buddha „das dreifältige Kleinod", Triratna".

Eine solche dreifältige Formel besaß bereits der Brahmanismus, und ein Triratna gibt es an verschiedenen Orten in Indien, eben bei solchen Sekten, mit denen der Buddhismus konkurrierte, namentlich aber ist es lehrreich das buddhistische „Kleinod" mit dem des Jainismus zu vergleichen. Denn auch dieses bestand aus drei Teilen: dem rechten Glauben, nämlich, daß Jina die Welt überwunden habe, der rechten Erkenntnis, nämlich der Bestandteile der Welt und deren Ueberwindung, und schließlich des rechten Lebenswandels, der praktischen Unterdrückung des Karman. — Das sind ja alles miteinander abstrakte und theoretische Dinge; — was der Buddhismus im Gegensatz hierzu aufstellt, sind konkrete und praktische Tatsachen. Wo Jina vom Glauben an diese und jene Geschehnisse spricht, bietet der Buddhismus den persönlichen Anschluß an eine Person. Wo Jina eine philosophische Welterkenntnis hat, hat der Buddhismus die Lehre oder besser die Religion, als diejenige Macht und Autorität, der sich der Gläubige unterstellt; und schließlich, wo Jina den einzelnen an seine asketische Praxis verweist, hat der Buddhismus eine Gemeinschaft, die den einzelnen der Erlösung entgegenträgt. Wir erhalten durch diesen Vergleich eine Vorstellung davon, wie die eine dieser Religionen dazu geschaffen wurde, eine Weltreligion zu werden, während die andere mit ihrem verstandesgemäßen Darstellen eines Einzelwesens darauf angewiesen blieb, stets nur eine Sekte zu bilden. Und so ist es ja auch geworden.

Der Buddhismus begnügte sich jedoch nicht damit, von seinen Laien „die Zuflucht" zu fordern. Dies machte sie ja auch tatsächlich nur zu ganz passiven „Anhängern" (upâsaka),

die die Macht der Religion ehren und den Schutz des Ordens genießen; sie werden nicht einmal Mitglieder der Gemeinde; denn mit saṅgha ist nur der Mönchsorden gemeint. Das persönliche, das ihnen gegeben wurde, war daher das Moralische, daß ihnen gelehrt wurde die ersten fünf Gebote des Dasasîla zu halten: nicht zu töten, nicht zu stehlen, nicht zu huren, nicht zu lügen und sich nicht zu berauschen.

Alle diese Gebote jedoch sind ja brahmanischen Ursprungs; und hat der Buddhismus in diesem Punkt etwas Besonderes geleistet, so kann es nur geschehen sein durch das Ausdeuten und Einprägen der Gebote in dem Geiste des Friedens und der Brüderlichkeit, den der Buddhismus überall mit sich geführt hat.

Und das ist auch sehr wohl zu spüren in der buddhistischen Kultur. Bereits die mannigfaltigen Erzählungen, die auf das Moralische abzielen, die der Buddhismus über die Länder verbreitet hat, bezeugen den Eifer der Mönche, die Menschen zu lehren, das Gute zu lieben und ihr Tun und Lassen zu reinigen und zu mildern; und vergleicht man diese Geschichten mit entsprechenden brahmanistischen Märchensammlungen, so merkt man sofort, daß die buddhistische Redaktion sie moralisch zugestutzt hat; — nicht zu reden von denjenigen Märchen, die unmittelbar erfunden sind, um der buddhistischen Moral Ausdruck zu geben. Da ist die Geschichte von dem Baum mit den köstlichen Früchten, die ein boshafter Gärtner verdarb, indem er einen bitteren Baum in dessen Nähe pflanzte, sodaß die Wurzeln verwuchsen, und der bittere Saft in die süßen Früchte drang, — eine direkte Illustration zu Buddhas Worten, sich schlechten Umgangs zu enthalten. Oder das wahrhaft großzügige Märchen von den zwei Königen, die jeder einzeln einen Boten in ihre Reiche aussandten, um von ihren Untertanen ihre eigenen Fehler zu lernen, was ihnen natürlich nicht glückte. Erst als beide Könige sich auf der Fahrstraße be-

gegneten und keiner ihrer beiden Wagenlenker dem andern ausweichen wollte, weil beide Fürsten gleich mächtig, gleich alt usw. waren — erst da kommen ihre Vorzüge und ihre Fehler zutage; denn während der eine Rosselenker damit prahlt, daß sein Herr von seinen Feinden gefürchtet werde und verstehe Böses mit Bösem zu vergelten, so wußte der andere zu berichten, daß sein Herr Böses mit Gutem vergelte und von allen geliebt werde.

Solchen Erzählungen hat der buddhistische Laie gelauscht und derartige Ideale sind wohl auch in seine Seele eingedrungen; daß der Buddhismus jedoch — jedenfalls ursprünglich — seiner Laienwelt eine eigentlich moralische Erziehung gegeben hätte, so wie es z. B. die römisch-katholische Kirche getan — kann man nicht sagen; es wurde nichts Bestimmtes von den Laien verlangt, und darum wurde ihnen im Grunde auch nichts Bestimmtes gegeben.

Man kann auch nicht sagen, daß der buddhistische Laie eine persönliche Religiosität erhalten habe. Die drei Kleinodien: Buddha, die Lehre und die Gemeinde, hatte der Laie ja tatsächlich nur als von außenher gegebene Größen, die ihm Schutz gewähren konnten, zu achten und zu ehren. Von Buddha konnte er allerdings wohl persönlichen Eindruck erhalten. Für die Lehre aber hatte er kein Verständnis, und der Gemeinde gehörte er nicht an. Und namentlich ward er ja systematisch vom eigentlichen Erlösungswege ausgeschlossen, indem es völlig undenkbar war, daß ein Laie das Nirvāṇa erlangen konnte. Denn ein solcher steckt ja bis über die Ohren im Karman, ist voller Begehren und voller Sorgen ist noch dem Blendwerk, der Unwissenheit und der Leidenschaft preisgegeben. Selbst der Mönch muß ja in stets sich steigernder Heiligkeit wieder und wieder geboren werden, um Befreiung zu gewinnen; — was sollte also so ein armer Laie anstellen?

Er bekommt also nichts anderes als die Gewißheit, daß

der Erlösungsapparat in Ordnung ist, und daß er auch einmal an die Reihe kommen wird. Und auf dieses allgemeine Gefühl der Sicherheit scheint es anzukommen, wo Volksscharen sich unter einer Religion sammeln sollen. Dieses Gefühl hat die katholische Kirche den Menschen einzuflößen verstanden und mit ihm hat sie so rasch die Welt erobert. Durch dieses Sicherheitssystem aber, das ja einen geistlichen Stand, der die Erlösung auswirkt, voraussetzt, sowie einen Laienstand, der die Erlösung nur entgegennimmt, wird zwischen Oben und Unten eine Kluft geschaffen, die auf die Dauer den Grund des ganzen Gebäudes unterhöhlt. Der Laienstand will sich mit der ihm angewiesenen Passivität und Abhängigkeit nicht begnügen; die Geistlichkeit andrerseits kann auf die Dauer nicht von sich selbst leben und verliert dadurch jede Fühlung mit dem wirklichen Leben; sie verknöchert in Systemen und die Aktivität, die sie entfalten sollte, hört auf.

Ist dies schon schlimm in der katholischen Kirche, so ist es noch zehnmal schlimmer im Buddhismus, nicht zum wenigsten in der alten Orthodoxie.

Ein Grundfehler des Buddhismus war, daß er keine Laien in die Gemeinde aufnahm und keinen Ausweg dafür fand, daß der einzelne upâsaka noch vor seinem Lebensende persönliche Erlösungsgewißheit erlangen konnte, oder doch jedenfalls so viel, daß er Aussicht gehabt hätte, im Heiligkeitsstand wiedergeboren zu werden und zwar mit unmittelbarem Zutritt zu endlicher Erlösung.

In diesem Punkt war die Jainasekte klüger. Sie schuf eine wirkliche, viergliedrige Gemeinde: Mönche, Nonnen, Laienbrüder und Laienschwestern. Letzteren gestattete sie ihr bürgerliches Leben zu leben mit ähnlichen Moralgeboten wie der Buddhismus sie auferlegte, nur etwas asketischer gefärbt; und da der Jainismus überhaupt die Askese beibehielt, vergönnte er auch den Laien einen gewissen Gebrauch

davon der — namentlich durch Fasten gegen das Ende ihres Lebens hin — das Karman, das sie noch an ihrer Erlösung hätte verhindern können, vernichten sollte. Darum haben die selbständigeren und wohlhabenderen Elemente im indischen Bürgerstand in der Regel den Jainismus dem Buddhismus vorgezogen, und letzterer hat überhaupt auf die Dauer die Laien unter den Verhältnissen, die er ihnen ursprünglich bot, oder durch die Wirkungsmittel, die ihm zu Gebote standen, nicht fesseln können.

Da wo der Buddhismus seinen ersten Charakter beibehalten hat: Buddha, als den historisch Beglaubigten, aber nun ins Nirvāṇa Entschwundenen; die Lehre als den Erlösungspfad, den nur Mönche betreten können, und die Gemeinde als Mönchsgemeinschaft, die nur für sich selbst existiert; da wo er beständig das Passivitätsideal mit seinem Tatenverbot und folglich das Mönchsideal mit seiner Laienverachtung aufstellt — da ist er tatsächlich auch verwelkt. Darum ist er aus Indien, wo er seine Heimstätte hatte und seine erste Ausbreitung fand, verschwunden — die andern Sekten haben ihn überholt und haben die Laien zu sich hinüber gezogen. Und wo noch — wie auf Ceylon — Reste des ursprünglichen Buddhismus bestehen, ist er in solcher Kloster-atmosphäre, von der wir durch die Schilderungen des Franzosen André Chevrillon eine Probe erhielten, erstarrt. (S. 203—204).

Sollte der Buddhismus zu etwas werden, das in die Welt hinausging und der Welt half, so mußte er seine Bedingungen, sowohl moralisch als religiös, auf andere Weise ausnutzen. Er mußte sowohl durch Belehrung als durch Organisation dem menschlichen Bedürfnis der Menschen auf andere Art entgegenkommen als allein mit der Vorschrift, etliche Mönche ernähren zu sollen.

Und das hat der Buddhismus tatsächlich auch getan, — wie wir sehen werden, wenn wir nun unsere Blicke auf seinen historischen Entwickelungsgang richten.

Der Buddhismus in Indien.

Des Buddhismus erste Schicksale nach des Meisters Tod sind uns nur wenig bekannt. Aber was wäre auch über eine stille Mönchsgemeinde, die von der Welt zurückgezogen lebt oder doch jedenfalls keinen Eingriff in den Gang der Welt tut, zu berichten? Erst da die Mönche anfangen, von sich selbst Wesens zu machen und sich vornehmen, ihre Lehre in der Welt zu verbreiten, beginnen wir sie in der Geschichte zu spüren. Die ersten Berichte, die wir erhalten, melden von ihren Konzilien und ihrer Mission.

Konzilien, das besagt Zank und Streit; und ihr Streiten ging so weit, daß die sich bekämpfenden Parteien gegenseitig ihre Konzilien nicht als solche anerkennen wollten. Nur über ein einziges, nämlich über die große Kirchenversammlung in Vesālī, die etwa 100 Jahre nach dem „großen Nirvāṇa" (Buddhas Tod) nämlich 377 v. Chr. abgehalten worden sein soll, konnten sie sich verständigen. Die südlichen Mönche nennen vor dieser eine Versammlung in Rājagaha gleich nach Buddhas Ableben, auf welcher man die Mönchsregeln festsetzte und den ersten Kanon gestaltete. Aber den Mönchen im Norden ist dieses Konzil (das gewiß kaum der Geschichte angehört) völlig unbekannt. — Andererseits wenn sie das Konzil, das nach Vesālī 241 v. Chr. in Pāṭaliputra abgehalten wurde, nicht anerkennen und zwar aus guten Gründen, denn

die Richtung, der die Mönche des Nordens angehören, ward dort verketzert. Daß den Mönchen im Süden vom zweiten Konzil in Jālandhara (ungefähr 100 n. Chr.) nichts bekannt ist, ist ebenfalls kein Wunder; denn es wurde hoch oben in Kashmir abgehalten zu einer Zeit, da die beiden Kirchen keine Verbindung mehr miteinander hatten.

Die Geschichte dieser Konzile mitsamt der Geschichte der indischen Gemeinde ist nämlich eine Erzählung von einem kleinen Riß, der nach und nach zu einem gewaltigen Spalt und zuletzt zu einer tiefen Kluft wurde.

Die Frage, die die Spaltung hervorrief, war die für eine Mönchsgemeinde freilich recht bedeutungsvolle, wie genau man es mit des Meisters Vorschriften zu nehmen habe. Gleich nach dem Tode des Meisters läßt die Legende einen Mönch, Subhadra, das Wort nehmen, und sich der vermessenen Bemerkung unterfangen: „Haltet nun ein mit Klagen und Jammern, Ihr Brüder! Nun sind wir glücklich des großen Mannes ledig. Er plagte uns zu Tode mit seinem: »Das ziemt sich, und das ziemt sich nicht«. Nun können wir tun, was wir wollen und lassen, was wir nicht wollen."

Das ist natürlich eine von Rigoristen gezeichnete Karikatur; aber was man durch Verdrehung zu verändern suchen wollte, hat sich ebensowenig von der heimlichen als von der öffentlichen Polemik vertreiben lassen, und da diese schließlich auf dem Konzil zu Vesālī losbrach, gab es auch Männer, die bereit waren ihren freieren Standpunkt zu vertreten.

Heutzutage, mit unsern Augen gesehen, nimmt sich dieser Streit ganz lächerlich aus. Ein Mönch, der Yasa hieß, kam nach Vesālī und entdeckte das Schreckliche, daß die sog. Vrji-Mönche ohne Angst und Reue sich auf so wichtigen Punkten versündigen konnten, wie: ihr Salz in einem Horn aufzubewahren, Mittag zu essen, wenn der Sonnenschatten zwei Finger breit nach Mittag stand; feierliche Handlungen in

einem unvollständigen Kapitel vorzunehmen; andere Milch als Buttermilch samt ungegorener Limonade zu trinken; auf an den Rändern beschnittenen Matten zu sitzen, Gold und Silber anzunehmen. Sittlich entrüstet über derartige Mißbräuche und Ausschreitungen versuchte Yosa die Indignation der Laien auf die Brüder zu hetzen; das wollten die Mönche sich natürlich nicht gefallen lassen, und so begann der Streit, der notwendigerweise zum Einberufen einer Kirchenversammlung führen mußte.

Das Prinzip, das diese behandelte, und das uns den heftigen Streit über derartige Bagatellen verständlich macht, war, ob man überhaupt von den ursprünglichen Vorschriften abweichen und sich nach praktischen Umständen richten durfte. Letzteres pflegen Leute, die etwas ausrichten wollen, zu tun; und die Vrjimönche oder Mahāsāṅghikas (die Leute von dem großen Konzil), wie sie sich nun nannten, gewannen ihre historische Bedeutung dadurch, daß sie sich gleich bei dieser ersten Behandlung auf die Seite der Vernunft und des Praktischen stellten im Gegensatz zu den heiligen Herren der Doktrinen und Theorien. Und die Weltgeschichte hat ihnen bezüglich ihrer Ansichten über Geld und Mittagszeit, über Salzfaß und Buttermilch und Limonade Recht gegeben, denn von diesem ihrem freieren Standpunkt aus ist dem Buddhismus diejenige Strömung zugeflossen, die ihm seinen Platz in der Welt gegeben hat, indem sie ihn lehrte auf die Welt die nötigen Rücksichten zu nehmen, während die Rigoristen mit ihrer Doktrin sitzen blieben und es zu nichts brachten.

Die beiden Parteien vom Konzil zu Vesālī haben sich so lange erhalten wie der Buddhismus bestanden hat: der Standpunkt der Vrji-Mönche wurde zu dem, den die Welt jetzt unter dem Namen Mahāyāna kennt, während ihre strengen Widersacher, zu der weit kleineren, orthodoxen Partei, die Hīnayāna heißen, wurden.

Groß wurde diese Spaltung jedoch nicht, ehe nicht die Gemeinde selbst groß gewachsen war; und dieses Wachstum konnte nicht vorsichgehen, ehe nicht günstige äußere Verhältnisse der Bauddhasekte dasjenige Uebergewicht über die wettbewerbenden Sekten gegeben hatten, das ihr der innere Wert allein nicht zu verleihen vermochte.

Politische Macht gehörte dazu, dieser jungen Religion diese Stütze zu verleihen. Und solche politische Macht hatte sich eben um diese Zeit in Indien gebildet, und für den Buddhismus traf es sich so glücklich, daß er von ihr unter die Arme genommen ward.

Das indische Reich, das zu errichten Alexander der Große geträumt hatte, wurde, während noch die makedonischen Generale beratschlagten, wer von ihnen Indiens Oberherr sein sollte, von einem Inder, einem Mann geringer Herkunft, Candragupta Maurya, geschaffen, und das Herrscherhaus, das er begründete, ist eine der wenigen einheimischen Dynastien, von denen man sagen kann, daß sie ein „Indien" gesammelt haben.

Der berühmteste Nachkomme Candraguptas, sein Enkel Asoka (263—226), brachte die Maurya-Dynastie zu ihrer höchsten Blüte, indem er das mächtige Kalinga-Reich am bengalischen Meerbusen eroberte, sodaß sich das Reich nun von Meer zu Meer erstreckte und die besten Landesteile der Halbinsel in sich schloß. Die Scheußlichkeiten, die die Eroberung dieses Kalinga mit sich brachte, sind aus einem bestimmten, historischen Grund in Erinnerung geblieben. Unmittelbar nach der Eroberung Kalingas trat der junge Kaiser zum Buddhismus über, und die Bluttat, die er jüngst verübt hatte, ward nun zum Gegenstand heftigster Selbstvorwürfe. Merkwürdig ist es, den neubekehrten Fürsten seine Schuld öffent-

lich durch eine jener Felseninschriften bekennen zu sehen, die seinen Namen der Welt erhalten haben würden, selbst wenn er nicht durch den Buddhismus unsterblich geworden wäre, und der in dem sehr losen Gewebe, das man indische Chronologie nennt einen Anhaltspunkt bildet.

„Seine Majestät König Piyadasi (der „sanftsehende" oder vielleicht besser: »der — von den Göttern — wohlangesehene«) eroberte im neunten Jahre seiner Regierung das Kalinga-Reich."

„Einhundertundfünfzigtausend Menschen wurden damals in die Gefangenschaft geschleppt, Hunderttausend getötet, und das Vielfache dieser Zahl ging zugrunde."

„Seit Kalingas Eroberung hat seine Majestät die Lehre der Frömmigkeit eifrig beschützt, ist der Lehre ergeben gewesen und hat ihre Vorschriften verbreitet."

„Seine Majestät fühlt Reue über die Eroberung von Kalinga, weil die Unterwerfung eines Landes mit Blutbad, Tötung und Gefangennahme verknüpft ist; dies bereut und beklagt seine Majestät tief."

„Es gibt noch einen Grund, weswegen seine Majestät dies besonders beklagt, und der ist, daß in diesem Lande Brahmanen und Asketen wohnen, Männer von verschiedenen Sekten, Hausväter, die alle ihren Eltern Gehorsam erweisen, Gehorsam ihrem Vater und Mutter, Gehorsam ihren Lehrern und gute Behandlung ihren Freunden und Verwandten, ihren Sklaven und Dienern mit der Treue der Frömmigkeit."

„Solche Leute haben in diesem Lande Gewalt erleiden müssen und Tötung und Trennung von denen, die sie liebten."

„All dieses Elend weit und breit ist seiner Majestät Aergernis."

„Aber seine Majestät meint nun, daß selbst wenn jemand ihm nun Unrecht tue, er dies mit Geduld zu ertragen habe, soweit es ertragen werden kann."

„Ja sogar mit den Stämmen des Waldes innerhalb seines Reiches hat er Mitleid, obgleich er es in seiner Hand hat, sie wie ihm geraten ist, ausrotten zu lassen."

„Aber Alle sollen gewarnt sein: Scheuet Untaten, auf daß ihr der Vernichtung entgeht! Denn seine Majestät wünscht, daß alle lebendigen Wesen in Sicherheit leben sollen und Herr seien ihrer Leidenschaften, mit Friede und Freude im Gemüt."

„Und das ist nach der Meinung seiner Majestät der größte Gewinn: aus der Lehre Frömmigkeit zu ziehen" (13. Felsenedikt).

Selbst wenn man nun nicht blind ist dafür, daß der Eroberer nachträglich seine Grausamkeiten mit diesem Edikt hat auslöschen wollen, ja selbst wenn man vermuten will, daß er den friedlichen tatenscheuen Buddhismus hurtig als Mittel ergriffen habe, um das neugewonnene Land zu besänftigen, so ist und bleibt diese Inschrift trotzdem in der Geschichte des Humanismus ein wertvolles und gewaltiges Dokument, das im Gegenpol steht zu jenen assyrischen Keilinschriften, die die Bluttaten des Krieges als des Königs edelste Großtat und als den Göttern wohlgefällig preisen.

Jedoch begnügte sich Asoka nicht mit diesen Einräumungen dem Buddhismus gegenüber. Zwei Jahre später (im Jahre 259) tat er den Schritt völlig und wurde aus einem buddhistischen Laien ein wirkliches Mitglied der Gemeinde, wurde also geradezu Mönch — jedenfalls eine Zeitlang; denn aus dem buddhistischen Mönchstand kann man austreten sobald man es wünscht.

Ueber die Bekehrung des Königs legt das achte Felsenedikt Zeugnis ab, wo es heißt:

„Früher zogen die Könige aus auf sogenannte Lustzüge, auf denen sie sich an Jagd und anderen Belustigungen vergnügten.

„Aber seine Majestät Piyadasi betrat in seinem 11. Regierungsjahr den Pfad, der zur wahren Erkenntnis führt, weshalb er Frömmigkeitsreisen antrat mit Besuch bei Brahmanen und Asketen, ihnen Gaben bringend, mit Besuch bei Eltern, Spenden mit Gold, Besuch bei Land und Volk, Verkündigung der Lehre der Frömmigkeit und Besprechung der Lehre der Frömmigkeit."

„Und dies sind nun seiner Majestät König Piyadasis Freuden an Stelle der früheren" (8. Felsenedikt).

In seinem großen Toleranz-Edikt sagt nun allerdings Asoka allen Richtungen und Sekten seinen Schutz zu — was wohl mit der indischen Duldung übereinstimmte und namentlich sowohl notwendige wie kluge Politik war. Hieraus hat man schließen wollen, daß auch Asokas Standpunkt dem Buddhismus gegenüber nichts anderes war als solche Duldung. Jedoch unterliegt es keinem Zweifel, daß sein Anschluß an denselben ein persönlicher war. Die Verordnungen, die die Inschriften enthalten, zeugen nicht nur von allgemein religiösem Interesse, sondern die Frömmigkeitslehre, die er seinen Untertanen besonders ans Herz legt, kann nichts anderes sein als der Buddhismus. „Das Gesetz der Frömmigkeit besteht aus diesen Dingen: Milde Behandlung der Sklaven und Dienenden, Gehorsam gegen Eltern, Freigebigkeit gegen Asketen und Brahmanen, Respekt vor der Heiligkeit des Lebens."

Inschriften wie das Bhābra-Edikt sind besonders an die buddhistische Gemeinde gerichtet. Asoka ehrt Buddha, Dharma und Sangha; er ist davon überzeugt, daß Buddhas Wort die rechte Lehre sei und die höchste Autorität besitze. Er nennt verschiedene kanonische Texte, die den Mönchen und Nonnen und Laien, Männern und Frauen, ans Herz gelegt zu werden verdienen. Auch nimmt er von den indischen Göttern bestimmten Abstand: „sie waren nur Menschen", sagt er, „die

mit Unrecht als Götter betrachtet worden sind." Er setzt, um die Interessen der Religion zu wahren, besondere Beamte ein, und in seinem diplomatischen Verkehr mit dem Auslande sucht er für den Buddhismus zu wirken.

Auch in der Praxis führte der König die Milde und Humanität, die der Buddhismus seinen Anhängern auferlegt, soweit wie möglich durch. Namentlich legte er sich selbst und anderen das Ahinsā-Gebot ans Herz, und sogar in der kaiserlichen Küche richtete man sich danach und schlachtete nur ausnahmsweise Tiere. Längs der Landstraßen ließ Asoka Bäume pflanzen und Brunnen graben zur Freude für Mensch und Vieh, und überall sorgte er für Krankenpflege und Heilmittel.

Mit andern Worten: unter Asoka ward nicht nur ein offizieller Buddhismus geschaffen, sondern auch eine buddhistische Kultur, und insofern ist es eigentlich zu geringe Ehre, ihn den Konstantin den Großen des Buddhismus zu nennen. Will man des Buddhismus Blütezeit in Indien betrachten, so muß man Asokas Zeitalter betrachten. In diesem steht der Buddhismus noch auf seinem alten Boden, hat aber alle seine Wirkungsmittel entfaltet, hat das Volksleben mit seinem Geiste durchtränkt und breitet sich aus zu fernen Völkerschaften.

In dieser Zeit befestigt sich der Buddhismus auch in seinem Inneren durch ein Mönchswerk, das für sein Geistesleben von großer Bedeutung ward: eine Literatur ward geschaffen, die Religion erhält ihre Bibel.

Der buddhistische Kanon bestand ursprünglich nur aus Mönchsregeln, wie denjenigen, über die die Konzile stritten und die sie weiter festlegten und vermehrten. Auf

solche Weise bildete sich der erste Piṭaka („Korb", worin die mündliche Tradition gesammelt ist), der Vinaya-Piṭaka „das Buch über den Lebenswandel" heißt. Das moralische Interesse sowie die Organisation der Klöster nahm damals noch vornehmlich die Aufmerksamkeit in Anspruch. Später treten Lehrinteressen hinzu und setzen eine dogmatische Literatur, Sutta-Piṭaka, „das Buch der Lehre" ab; und noch später bringt der Buddhismus einen Niederschlag seiner Lehre hervor, der diese mit scholastischen Ausführungen und philosophischen Erklärungen umgibt: „Abhidhamma, „das Buch der Nachlehre". Diese drei bilden zusammen das „Dreibuch" Tripiṭaka, welches der zusammenfassende Name für den buddhistischen Kanon ist.

Während man ziemlich Klarheit darüber besitzt, wie und wann sich der Vinaya-Piṭaka gebildet hat — indem er aus der Prātimokṣa-Formel entstand, die zuerst in einem Buch, das Vibhanga heißt, kommentiert wird, und später in zwei Schriften Mahāvagga und Cullavagga, die bereits beim Konzil in Vesālī vorlagen — läßt sich schwer sagen, wie und wann der Lehrtext zustande gekommen ist. Nur das wissen wir, daß der bereits erwähnte Cullavagga von 5 Nikāyas (eben der Name der einzelnen Bücher des Sutta-Piṭaka) spricht, aber da er diese Nikāyas nicht im einzelnen erwähnt, können wir nicht sehen, ob dieselben Bücher gemeint sind, die wir jetzt besitzen. Dagegen erwähnen Aśokas Inschriften unter den buddhistischen Büchern, die der König empfiehlt, wenigstens einen Nikāya, den wir kennen, wir besitzen also einen geringen Anhaltspunkt zur Bestimmung dafür, wann diese Bücher vorgelegen haben.

Wann sie entstanden sind, ist eine andere Frage; aber sie tragen das deutliche Gepräge mündlicher Ueberlieferung an sich, die nach und nach durch Aufschreiben festgelegt worden ist. Wahrscheinlich hat das meiste des im Sutta-

Piṭaka Enthaltenen bereits im 3. Jahrhundert v. Chr. existiert, wenn schon nicht in der jetzigen Form; und dieser Teil des Kanons enthält, das eine oder das andere, das wohl bis auf die Zeiten der Gründung der Religion zurückzuführen ist. Dies gilt namentlich von den Teilen der Schrift, die vorzugsweise als Grundlage der hier vorliegenden Schilderung des Buddhismus benützt worden ist, Suttanipāta, worin mancher Kernspruch Buddha in den Mund gelegt ist, von dem man Grund genug hat anzunehmen, daß er wirklich Buddhas Lippen entstammt. Verschiedene Sprüche aus Suttanipāta sind in ein anderes Schriftwerk übergegangen, das im ganzen einen jüngeren, glatteren Eindruck macht, in die hübsche Sammlung moralisierender Verse, die Dhammapada „Gesetzesstellen" heißt, die, seit Fausböll sie im Jahre 1855 zum ersten Male herausgab, als eines der edelsten Zeugnisse buddhistischen Geistes in Ehren gehalten worden sind, als ein lebendiges Bild dafür, wie sich diese Religion als persönliches Lebensideal ausgenommen hat.

Ueber die Verkündigung des Buddhismus an das Volk erhält man indessen aus dem Dhammapada kaum Kunde; desto besser jedoch berichtet uns darüber das Jātaka-Buch, das Fausböll ebenfalls herausgegeben hat. Die sechs Bände Märchen, die diese Erzählungen über Buddhas „Geburten" ausmachen, vermitteln uns vielfältige und unmittelbare Kenntnisse über das faktische Leben, wie es im buddhistischen Indien geführt ward, besonders auf Ceylon, wo die Sammlung redigiert worden ist. Denn selbst wo diese Fabeln und Märchen von Tieren handeln, berichten sie uns doch gleichwohl über Menschen und erheben ihre Stimme von dem Buddhismus aus, der im Volke lebte und wie die Mönche ihn im Herzen trugen, selbst wenn sie keine Theologie im Kopfe hatten. Indessen bildet das Jātaka-Buch auf diesem Gebiet keinen sicheren Wegweiser, denn es enthält ja alte Er-

zählungen, großenteils vorbuddhistischen Ursprunges, und ihr moralischer Charakter liegt daher nicht nur in der buddhistischen Ueberarbeitung, sondern ist oft gemeinhin indisch.

Diese Schriften des „Dreikorbes" sind am besten zugänglich in der südlichen Fassung, die in Pāli geschrieben ist, einem weichen und bequemen indischen Dialekt, einem Geschwisterkind des gelehrteren und steiferen Sanskrit, in welchem die brahmanische Literatur gehalten ist. Buddha selbst hat nicht Pāli gesprochen; er sprach seine Muttersprache, die Sprache des Landes Magadha. Später aber ward der Pālidialekt die heilige Sprache der südlichen Kirche. Auf Ceylon, wo dieser Teil der Kirche seinen letzten Zufluchtsort auf indischem Boden besitzt, hat man mit Fleiß diesen Kanon bewahrt, und von da aus hat sich ihn die europäische Wissenschaft hergeholt.

Aber auch in vielen anderen Sprachen gibt es buddhistische Texte und der Tripitaka ist nicht der einzige Kanon des Buddhismus. In Nepāl am Fuße des Himālaya, wo auch noch ein Rest von Buddhismus existiert, fand man, bereits ehe die Pālischriften ans Licht gezogen worden waren, buddhistische Sanskritwerke, und es zeigte sich, daß die nördliche Kirche einen Kanon auf Sanskrit besitzt, der wohl in den wesentlichen Stücken mit den Pālitexten übereinstimmt, als Ganzes jedoch sich vom südlichen Kanon unterscheidet. Er stammt offenbar aus einer späteren Zeit, was man nicht nur aus seinem fabulösen und mythologischen Charakter, den die Abfassung oft zeigt, ersehen kann, sondern auch aus dem späteren Lehrtypus, die er im großen und ganzen darstellt. Eigentümlich ist es jedoch zu sehen, daß die Vinayatexte (die Mönchsregeln), die das Fundament und die ältesten Bestandteile des südlichen Kanon bilden, im nördlichen Sanskritkanon, der in Nepāl gefunden worden ist, völlig fehlen. Andrerseits ist der scholastische und philosophische Abhidharma mehr ausgebildet im Norden, wo man im ganzen genommen wie es scheint mehr Ge-

wicht auf die Philosophie gelegt hat und wohl auch in der Verpflanzung der indischen Wissenschaft eine Aufgabe besaß.

Denn diese Sanskrittexte haben den Kanon des Buddhismus über die Nordgrenze Indiens, zu den Tibetern, Chinesen und Japanern gebracht, und dort eine ungeheuere Literatur teils von Uebersetzungen der heiligen Texte, teils von Kommentaren und weiterer Schriftstellerei geschaffen, sodaß dieser nördliche Kanon an Berühmtheit und Bedeutung dem südlichen nicht nachsteht.

Ueberhaupt haben wir allen Grund, die Bedeutung des buddhistischen Kanon zu preisen und den Buddhismus zu beglückwünschen, daß er seine Bibel erhielt. Denn die Behauptung, die die Romantik ihrerzeit aufstellte, und deren Wortführer Max Müller noch in seinen alten Tagen war, daß das Aufschreiben das erste Zeichen des Verfalles einer Religion sei, ist nicht stichhaltig, wenn man erstens bedenkt, daß nur diejenigen Religionen, die eine Bibel haben, sich zu Weltreligionen haben emporschwingen können, und zweitens wenn man bedenkt, wozu diese Religionen vermutlich geworden wären, falls sie ihren heiligen Wahrheiten nicht durch Aufschreiben feste Form gegeben hätten.

Was den Buddhismus betrifft, wäre leicht zu vermuten, daß die ursprüngliche Lehre allmählich vollkommen verschwunden sein würde. Ihre vornehm kritische Religiosität, ihre strenge Moral, ihr Freisein von Büßer- und Kultuswesen war durch die religiösen Neigungen der Neubekehrten unabläßig bedroht und konnte sich nur erhalten, indem sie eine Form von Orthodoxie annahm, über deren Unantastbarkeit zu wachen heilige Pflicht war.

Und auch das ging nur eine Zeitlang. Bereits Asoka muß

in seinen Inschriften gegen das Bedürfnis des Volkes — namentlich der Frauen — nach Zeremonien, die eigentlich außerhalb dieser Religion lagen, das Wort ergreifen, und doch wird Asoka selbst zweifellos einem bestimmten Kultus seinen Beifall gezollt haben, nämlich der Verehrung von Buddhas Reliquien.

Diese Verehrung begann ja tatsächlich gleich nach des Erhabenen Tode und war das erste Glied in der kultischen Entwickelung, die den Buddhismus über die Grenzen seines ursprünglichen Charakters hinausgeführt hat. Ein ganz natürlicher Anfang; denn Buddha war ja — selbst in den Augen der Frömmsten — nur ein Mensch; und die Verehrung, die man ihm widmete, konnte daher bis auf weiteres keine andere Form annehmen als die Erinnerung an seine Lehre und an seine Person, welch letztere sich daher an seine leiblichen Ueberreste knüpfen mußte. Noch jetzt wird auf Ceylon ein Zahn von ihm als großes Heiligtum verehrt. Und überall, wo man eine derartige Erinnerung besaß, wurden Kapellen (stūpa) gebaut.

Dabei nahm man auch Bedacht auf die Lokalitäten, an die sich wichtige Begebenheiten aus dem Leben des Erhabenen anknüpften: seine Geburt, sein inneres Erwachen, sein Predigen, seine Wohnung, sein Sterben. Wo sich jedoch das Bedürfnis nach Lokalkultus durch solche Erinnerungen nicht befriedigen ließ, ließen sich neue Erinnerungsobjekte erfinden, die sich jedoch bei näherer Betrachtung recht heidnisch ausnehmen. Zum Beispiel ist die Verehrung von Buddhabäumen oder Bodhibäumen (denn bodhi — die Erweckung — geschah ja, als Buddha unter einem Baume saß) eine unmittelbare Anleihe aus älteren Volksgebräuchen; — wir erinnern an das Mädchen, das ausging um dem Baum oder richtiger gesagt dem Baumdämon zu opfern, unter dem Buddha Platz genommen hatte.

Auch Buddhas Fußspur, Vertiefungen in Fels oder Erde, oft von ganz ungeheurer Ausdehnung (bis 500 Fuß Länge) haben eine heidnische Vorgeschichte, nämlich in der Verehrung des Gottes Visnu, dessen Spuren man ebenfalls zeigte und zu Kultstätten machte.

Ein heiliges Symbol, das überall abgebildet und verehrt wird, ist das Rad, „das Rad der Lehre", das Buddha drehte; ein Erbe der Götter Visnu und Krsna, die das Rad der Sonne drehen.

Ueber diese Dinge liegen Zeugnisse aus Asokas Zeit vor; denn sie sind auf dem Bharhut-Relief abgebildet, das aus seiner Zeit zu stammen scheint. Insofern hatte der Buddhismus bereits in einer Zeit, da er noch seinen Grundcharakter in Reinheit bewahrte, eine gewisse Elastizität erworben, die es ihm ermöglichte, sich über die Volksschichten hinaus auszubreiten; und durch Asokas mächtige politische Operationen unterstützt ging diese Ausbreitung mit aller erwünschter Schnelligkeit vor sich. Der Buddhismus ist ja von seinem ersten Beginn an gewandert, und sein Wanderleben gestaltete sich gar bald zu Mission. Diese hat sich allerdings bis zu Asoka so ziemlich auf die nächsten Nachbarländer seiner Heimat beschränkt; der Wandertrieb aber, den der Buddhismus im Gegensatz zu den meisten andern Sekten, und namentlich zu dem an den Ort gebundenen Brahmanismus, in sich trägt, benützte sofort die günstige Gelegenheit, die ihm durch Asoka geboten wurde, um sich zu betätigen.

Seinen Zug durch die Länder bezeugen die Säulen und Stupas, die Asoka errichtete, sowie die Inschriften, die er hinterließ. Es wird sogar von einer Expedition nach Ceylon berichtet, deren Leitung sowohl die südlichen als die nördlichen Quellen Asokas Sohn oder Bruder Mahendra zuschreiben, und deren Apostel-Namen überliefert sind. Ceylon ist seitdem das Asyl des klassischen Buddhismus gewesen, der

auf dieser Insel genügend isoliert blieb um eine gewisse Reinheit bewahren zu können.

Gleichzeitig wandte sich der Buddhismus nach Norden zu und machte dort nicht minder bedeutende Eroberungen.

Nordindien hatte in der Zeit von 200 v. Chr. bis 100 n. Chr. mannigfache politische Schicksale. Bald nach Asokas Tode stürzte die Mauryadynastie zusammen und die Griechen machten sich eine Zeitlang in der Nachbarschaft Indiens geltend. Es bildete sich an der persisch-indischen Grenze ein „gräko-baktrisches" Reich, das sich freilich, was seine Ausdehnung betrifft, nicht mit dem Mauryareiche vergleichen konnte, das aber doch eine große Kulturbedeutung erhielt, indem es in diesen Gegenden des Orientes griechische Werte in Umlauf setzte.

In eben diesem Reiche herrschte der König Menander oder Milinda, den wir aus den Gesprächen mit dem buddhistischen Mönch Nägasena kennen, und die Begegnung zwischen diesen beiden — die vielleicht nur legendarisch ist — bildet doch ein Symbol für das, was sich historisch zutrug, als Griechentum und Buddhismus sich begegneten. In der buddhistischen Kunst hat das Begegnen dieser beiden Kulturmächte dauernde Wahrzeichen hinterlassen; im Denken und in der Sprache ist ein griechischer Einfluß weit schwieriger nachweisbar. Umso reichlicher hatten die Inder dieser Mischkultur religiösen Inhalt verliehen; buddhistische Klöster rückten in Baktrien weit vor, wurden zwischen griechische Tempel und zarathustrische Feueraltäre gebaut und bestanden bis gegen das Jahr 1000 nach Christo.

Als das gräko-baktrische Reich im ersten Jahrhundert v. Chr. durch skythische Eroberer gestürzt wurde, ward dies nur zum Vorteil für den Buddhismus. Es bildete sich nun

ein neues und größeres Nordreich, das indo-skythische, das mehr indisch war, und namentlich mehr indisch von Kultur als das baktrische gewesen, und in diesem fand der Buddhismus nun einen Erdboden, der nicht minder fruchtbar war als der, den er in Asokas Reich besessen hatte. Der größte der indoskythischen Herrscher, Kaniska, wird mit Recht der „Asoka des Nordens" genannt. Auch er war ein mächtiger Eroberer; sein Reich umfaßte Kābul, Gandhāra, Sindh, Nord-West-Indien und Kashmir; und obgleich etliche dieser Länder, den Münzen nach zu urteilen, iranische Religion besessen haben, so ward Kaniska doch ein mächtiger Schirmherr des Buddhismus. Er berief ein Konzil nach Jālandhara, über welches wir sowohl in Sanskrit- wie in tibetischen und chinesischen Quellen Berichte besitzen. Diese begegnen sich alle in der wichtigen Tatsache, daß diese Kirchenversammlung wirklich einen sammelnden Charakter trug, indem sie nicht darauf ausging, eine bestimmte Partei (solche sollen 18 bestanden haben) zu verketzern, sondern im Gegenteil versuchte, ein gegenseitiges Verständnis herbeizuführen, sowie eine gemeinsame Grundlage zu schaffen, auf welcher sich alle bewegen konnten. Diese Grundlage ist wohl kaum der ungeheure Kommentar zum Kanon gewesen, an dessen Zustandekommen der Sage nach alle Sekten mitgewirkt haben sollen, aber auch diese Sage weist ja auf Verträglichkeit, Freisinn und organisatorische Begabung hin.

Es ist kein Zufall, daß der nördliche Buddhismus auf einem solchen Konzil seinen Typus erhielt. Denn dieser hat sich in seiner Missionsrichtung stets durch weiten Blick ausgezeichnet. Fortschritt war sein Ziel und Großzügigkeit sein Mittel; er suchte seine Größe in der Herrschaft, die er über die Völker ausübte, und nicht in der Reinheit im Festhalten an den ursprünglichen Regeln und Weisheitslehren.

Die nördliche Richtung erhielt ihren Lehrtypus durch den

großen Kirchenlehrer Nāgārjuna, der in der letzten Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr. lebte. Die Theologie, die er geschaffen hat, war am allerwenigsten eine rein buddhistische. Er verwandelte den Buddhismus aus einer Mönchsrichtung in eine Volksreligion, indem er ihn mit denjenigen Elementen versah, die ihm bei seinem Ursprung gefehlt hatten: mit Gottheit und Kultus und dazu noch mit einer neuen Moral. Er nahm dem Buddhismus seinen negativen Charakter, der seine theoretische Stärke aber praktische Schwäche ausgemacht hatte. Seit Nāgārjunas Zeit ist der nördliche Buddhismus tatsächlich nicht länger atheistisch, ebensowenig wie er über die Welt und über die Seele zu reden vermeidet. Jedenfalls schaffte er Surrogate herbei, die seine Mängel zu überdecken vermochten, selbst dort, wo er nicht geradezu die alten Fundamente der Lehre umstürzte.

Was sich unter Nāgārjuna vollzog, hatte in Wirklichkeit bereits lange im verborgenen gegärt: Alter Brahmanismus und neuer Hinduismus flossen mit praktischem Buddhismus zusammen. Nāgārjuna aber war in besonderem Grad der Mann, dieses Zusammenfließen zu fördern. Denn sein Geist war genährt mit der Philosophie des Brahmanismus — namentlich wie sie in dem damals und noch heutigen Tages sehr geschätzten Lehrgedicht Bhagavad-Gīta Ausdruck fand; und er scheint auch der Gottesverehrung, die zu eben der Zeit in raschem Aufblühen war, und von der der neue Buddhismus jedenfalls das meiste für seine Mythologie entnommen hat, nämlich der Verehrung des Gottes Śiva, nicht fremd gegenübergestanden zu haben.

In der Philosophie, die auf diese Weise entstand gab es wieder Raum für die Begriffe: Gott, Welt und Seele, ja sie tummelte sich auf echt metaphysische und spekulative Weise, gleichwie mit der gehörigen Verachtung

derjenigen, die solche hocherhabene Wahrheiten nicht fassen können, sondern sich „damit begnügen müssen, über das Elend zu reden", wie ja die südlichen Buddhisten taten. Indessen konnte diese buddhistische Metaphysik, wenn sie den Charakter des Buddhismus bewahren wollte, nicht ohne weiteres einen Gottesbegriff aufstellen, sondern mußte ihn sich erschleichen. Die echt buddhistische Behauptung „Alles ist Leere" wurde zu „Leere ist Alles" (nämlich „macht Alles aus") umgeformt; danach wurde „Leere" als das Absolute erklärt, nämlich als ein Prinzip oder sogar ein Wesen, das leer von allen Realitäten der Welt ist, — also der alte pantheistische Grundbegriff des Brahmanismus, der ja gleichzeitig einen Weltbegriff enthielt.

Dieses Absolute, das nun durch Namen wie „Buddhas Natur" oder „Buddhas allüberall gegenwärtiges Herz" für Phantasie und Gefühl lebendig gemacht wurde, dachte man sich daher auch als Grundlage der menschlichen Natur, und diese erhält dadurch wie im Brahmanismus die Möglichkeit, sich mit dem Göttlichen zu vereinigen. Denn in allen Menschen schlummert „der Weisheit vollkommenes Herz" und hat insofern ursprüngliche Reinheit und ursprünglichen Adel bewahrt. Weltleben jedoch, Sünde und Unwissenheit haben diese guten Anlagen gehemmt und des Menschen geistiges Auge verdunkelt, sodaß man den wahren Zusammenhang der Welt nicht mehr zu erkennen vermag. In Buddhas Lichte kann dieser Sehfehler kuriert werden; Unwissenheit, die auch in dieser neuen Denkrichtung des Lebens Grundübel ausmacht, verschwindet und des Menschen ursprüngliche Anlage gelangt nun zu voller Entfaltung. Die menschliche Natur oder die Seele, wie es nun geradezu (sogar mit dem alten Namen *ātman*, wo nicht der neuere *ālaya* vorgezogen wird) heißt, wird nun in ihren ursprünglichen Zustand der Reinheit zurückgeführt und damit zurück auf ihren Ausgangspunkt, die Weltseele oder Buddhas Natur.

Vom ursprünglichen Buddhismus sind hierbei, wie man sieht, nur einzelne Namen zurückgeblieben, das übrige ist in brahmanischem Geist entwickelt worden, wenn es sich nicht sogar unter dem Einfluß des Platonismus geformt hat; denn es existiert in dieser erhabenen Rede über eine ursprüngliche Reinheit, die durch das Erkennen des Göttlichen wiedergewonnen werden kann, unabweisbar etwas, das mehr griechisch als indisch klingt; und die Vorstellung eines Erlösers, der hinzutritt, um die gefesselte Seele zu befreien, stimmt mit dem Gnostizismus, der sich durch eine Vermischung von platonischen und orientalischen Elementen gleichzeitig im Westlande entwickelte, überraschend überein.

Wichtiger als dieses philosophische Erlösungssystem ward indessen der Kultus, der nach und nach etabliert wurde, indem es Sitte ward einen oder mehrere Bodhisattvas anzubeten. Diese himmlischen Wesen, die wartend harren, um Buddhas zu werden, boten nun der Phantasie Nahrung dar und wurden ein faktischer Ersatz für jene Götter, denen der Buddhismus den Rücken gewandt hatte, oder doch jedenfalls den Kultus versagte.

Denn Buddha selbst konnte man nicht recht wohl anbeten. Man bewahrte — trotz aller Verkehrung und Verdrehung — doch eine gewisse Vorstellung darüber, daß er in das große Nirvāna eingegangen sei, und es darum nutzlos sei, Gebete an ihn zu richten. Ein Bodhisattva dagegen muß sich ja im Himmel aufhalten, da man sein Kommen von dorther erwartet, außerdem besitzt er zwei Eigenschaften, die ihn besonders geschickt machen, eine solche Huldigung entgegenzunehmen. Erstens die, daß er ein Mensch gewesen ist, der durch seine Verdienste den Himmel errungen hat, darum kann er verstehen, was man ihm mitteilen will, kann der Menschen Los mitfühlen — ein Gedanke, der im Buddhismus besonders

durchgeführt ist, der ja aber übrigens auch der katholischen Heiligenanbetung und der Madonnaverehrung zugrunde liegt. Die zweite Eigenschaft ist, daß dieser Bodhisattva einmal — und vielleicht sogar bald — hier auf Erden zu erwarten steht, wo er sich dann seiner Gläubigen annehmen wird.

Ein solcher Bodhisattva ist nicht nur der jetzt bevorstehende Buddha, Maitreya; sondern noch eifriger wird Manjuśri als eine Art Brahma verehrt; er hat genau wie dieser vier Arme und ist der Gott der höchsten Weisheit: ja er hat sogar Brahmas Gemahlin Sarasvatī geerbt, die seine mystische Kraft ist.

Aber nicht einmal mit derartigen Göttern will man sich begnügen. Der Drang nach einem wirklichen Gott macht sich mehr und mehr geltend und führt zu der Vorstellung von Dhyāni-Buddhas, unter denen namentlich Amitābha bekannt ist. Dieser ist ein Buddha, jedoch ein solcher, der im Himmel lebt, nachdem der irdische Buddha ins Nirvāna eingegangen ist, und welcher darüber wacht, daß die Lehre dieses Buddha auf Erden bewahrt wird. Amitābha ist eine weit höhere Gottheit als z. B. Mañjuśri ja, selbst Amitābhas Sohn, Avalokiteśvara (der Herr der Welt), ist eine mythologische Figur, die aufgestellt ist, um als ein „Gottessohn" eine Vermittelung zwischen Himmel und Erde herzustellen, die den Menschen zu Amitābha selbst in seinem Paradiese hinauf verhelfen kann.

Denn das Paradies, Sukhāvatī, „das Land der Glückseligkeit", also nicht das Nirvāna des Auslöschens, ist nun die Hoffnung der Gläubigen; sie malen sich dieses als eine irdische Herrlichkeit höchsten Ranges aus und nähren frohe Hoffnungen, da hinaufzugelangen. Zu dieser Seligkeit sind keine Mönchstugenden notwendig, nur ein gläubiges Herz; Hingabe an Buddha, an den man namentlich in seinem letzten

Stündlein denken soll, ist erforderlich, dann steht das Paradies offen für Gelehrte wie für Laien, für Männer und Weiber, — das höchste Nirvāna, das Auslöschen überläßt man denen, die nach der höchsten Buddhawürde Begehren tragen.

Dieser ganze mythologische Apparat nebst dazu gehörigem Kultus, ist dem Buddhismus von außenher zugeführt worden: vom Hinduismus und namentlich von der Śiva-Verehrung. Selbst in künstlerischen Darstellungen ist die Abhängigkeit des Bodhisattva von Śiva unverkennbar, und die Frömmigkeitsäußerungen laufen oft völlig parallel. Die eigentliche Frömmigkeit in den populären Religionen des jetzigen Indien ist die mystisch-erotische Hingabe an Gott, die bhakti genannt wird, und ebenso stark auf buddhistischem, wie auf hinduistischem Boden floriert. Bhakti zu Buddha, bhakti zu Amitābha, bhakti zu den Bodhisattvas, das ist die Wärme, die den Buddhismus, wo er draußen in den Ländern als eigentliche Volksreligion arbeitet, in Gang hält. Diese kann jedweder Mensch empfinden, wenn er nur ein Herz im Busen trägt; das ist die Religion, die dem Volke angehört. Denn mit ihr wie überhaupt mit der Bodhisattva-Verehrung hat der Buddhismus ein Laiengepräge erhalten, das für seine Ausbreitung von unberechenbarer Wirkung gewesen ist.

Jedoch auch noch durch eine andere Kraft gewinnt der Buddhismus die Seelen. Das ist die Menschenliebe, und diese hat der Buddhismus vor dem vulgären Hinduismus voraus. Diese neue Moral hat sich gleichzeitig mit der Bodhisattva-Verehrung eingefunden, weil nun das menschliche Ideal diese selbst aufopfernde und menschenerlösende Gestalt ist und nicht mehr der passive sich selbsterlösende Arhat. Der orthodoxe Buddhismus ist sich wohl bewußt gewesen, daß Bodhisattva und Buddha selbst von solchem Trieb des Erbarmens, das Menschengeschlecht zu erlösen, getragen

gewesen sind; dieses erhabene Gefühl war jedoch nicht Sache des einzelnen Menschen oder etwas, das man zu erwerben trachtete. Erhabenstes Menschenziel war ein Arhat zu werden, ein Mann mit Aussicht auf das Nirvāṇa, und selbst wenn sich ein solcher Arhat gern einen Buddha nennt, so wird er doch nur ein „Privat-Buddha" (P a c c e k a - B u d d h a), der nur an seine eigene Erlösung denkt, und darum für seine Mitmenschen höchstens nur mitleidiges Mitgefühl hegt; — aktive Menschenhilfe überläßt er dem richtigen, vollkommenen Buddha (S a m m ā s a m b u d d h a) oder dem Bodhisattva, der gerade an der Reihe ist.

Indem man sich jedoch im Norden das Ziel steckte, die Bodhisattva-Seligkeit zu gewinnen und wirklich selbst ein Bodhisattva zu werden, so mußte man auch anstreben, die Eigenschaften eines solchen zu entwickeln und sich darum aktiver Menschenliebe befleißigen. Und dieses Ideal hat für den nördlichen Buddhismus die größte Bedeutung erhalten; es hat seine Mission, die Menschheit wirklich erlösen zu wollen angespornt, und hat sowohl die missionierenden wie die festwohnenden Mönche der leidenden Menschheit gegenüber zu barmherzigen Brüdern gemacht.

Dieses seines Allumfassens ist sich dieser Buddhismus bewußt gewesen, indem er sich M a h ā y ā n a („das große Fahrzeug") im Gegensatz zu dem orthodoxen H ī n a y ā n a („das kleine Fahrzeug") nannte; ersterer: ein Schiff, das die Menschheit übers Meer bringen, der zweite: ein Boot, das nur den einzelnen aus der Strömung retten will. Beide Richtungen fallen ungefähr zusammen mit n ö r d l i c h e m und s ü d l i c h e m Buddhismus (doch findet sich der Hīnayāna in Japan, während sich der Mahāyāna südwärts bis zu den Sundainseln, ja sogar bis Ceylon ausgebreitet hat). Und sicher ist, daß der Mahāyāna den Buddhismus zur W e l t r e l i g i o n gemacht hat, und dieser sollte betrachtet werden, wenn

man sehen will, ob im Buddhismus etwas zu finden sei, das an Christentum erinnern könnte.

Jedoch ist bei diesem größeren Phänomen auch die Schattenseite größer. Denn eben bei ihm merken wir, daß wir uns auf heidnischem Boden befinden mit Göttern und Göttinnen, mit phantastischer Mythologie und sinnlichen Paradiesesfreuden; mit Tempelkultus und Ritualpriestern, mit Mystik und Ekstase, ja sogar mit Zauberei und Magie. Letztere besitzt sogar eine ganze Literatur (T a n t r a) als Leitfaden, — alles miteinander entlehnt aus dem Hinduismus, und zwar aus der Hefe des Hinduismus, falls diese Weisheiten nicht aus noch tieferen Schichten aus den Ländern zusammen gebraut sind, wo der Buddhismus hingelangte. Denn der Mahāyāna, den man im ganzen genommen den K a t h o l i z i s m u s des B u d d h i s m u s nennen könnte, weil er alle zu umfassen sucht und wirklich eine Weltkirche zu sein strebt, besitzt auch diese Aehnlichkeit mit dem Katholizismus, daß er ebenfalls bereit ist, alles, was an den Orten, wo er hingelangt in Kurs steht, in sich aufzunehmen. Diese Geschmeidigkeit oder auch Schlaffheit ist die bedenkliche Seite des Mahāyāna; oft verwischt sich dadurch der buddhistische Charakter, und wir werden, wenn wir nun dem nördlichen Buddhismus auf seinem Wege und auf seinen Ausläufern folgen, uns vielleicht hie und da nach der alten, zielbewußten, gedankenvollen und strengen Weltverachtung sehnen, die die Puritaner des südlichen Buddhismus noch besitzen.

Indessen darf man keineswegs glauben, der Hīnayāna habe sich vor heidnischer Ansteckung bewahrt. Auch der Hīnayāna verehrt Bodhisattvas, und hat die Götter des Hinduismus in deren Kreis mit hineingezogen; auch er besitzt Kultus und Gebete, und sein Mönchsleben ist, wie wir im Kloster auf Ceylon sahen, in Mystik und Ekstase untergegangen. Ja, in so hohem Grad hat der Buddhismus hier einen Kultus-

charakter angenommen, daß man heutzutage unter einem Vihāra eher einen Tempel versteht, der zum Kloster gehört, als eine Klosterbehausung, was das Wort („Aufenthaltsort") ja in alter Zeit besagte.

Ein solcher Vihāra, wo die Götterbilder untergebracht sind — sagt Spence Hardy (Eastern monachism. p. 200) —, ist in der Regel ein gut gemauertes, ziegelgedecktes Gebäude, selbst wenn die Hütten der Mönche sehr ärmlich sind. Am Eingang befinden sich Reliefs, die die Schutzgötter des Tempels darstellen, und rings um das Heiligtum herum geht ein schmaler Gang, der mit Bildern und Figuren angefüllt ist; oft ist dieser völlig dunkel, damit er die Eintretenden mit heiligem Schauder erfüllen möge; am Abend sucht der festliche Glanz der Lampen die entgegengesetzte Wirkung hervorzurufen. Gegenüber der Eingangstür sieht man eine andere Tür, die von einem Schirm verdeckt ist. Wird dieser entfernt, so zeigt sich ein Buddha-Bild, das fast den ganzen Raum ausfüllt; und auf dem Altartisch vor diesem Götterbilde befindet sich eine Fülle von Blumen, sodaß man vor Duft kaum zu atmen vermag. Wie in den Tempeln der Griechen sind die Wände mit Bildern bedeckt, die der Regel nach Darstellungen aus Buddhas Leben oder aus seinen Bodhisattva-Erlebnissen darstellen.

Diese Vihāras sind der Regel nach auf Felsen oder in anderer romantischer Umgebung erbaut; ringsherum sind Gärten und Haine angelegt mit Blütenbäumen und Blumen zu Opferzwecken.

Wie sich die Heiligtümer dieser Tempel nicht sonderlich von jedem anderen Heidentum unterscheiden, so sind auch die Laien, die dort anbeten, ziemlich wenig vom eigentlichen Buddhismus berührt; denn daß sie die Mönche als heilige Männer verehren, daß sie ihnen Essen und Kleidung geben, ja

sich Messen vorlesen lassen, deren Wortlaut sie nicht verstehen; daß das tagelange, ununterbrochene Gemurmel der sich beim Vorlesen aus den heiligen Palitexten ablösenden Mönche einen Zauberkreis bilde, der denjenigen, der sich von ihm umschlossen fühlt, reinigt und beschützt; — daß die Buddhareliquie in einem kostbaren Schrein bei einem Jahresfest, das dem Gotte Visnu zugehört, auf dem Rücken eines Elefanten vorgeführt wird, und in dessen Prozessionen die Mönche den Platz mit Visnu-Priestern und tanzenden, maskierten Zauberern teilen müssen, dies alles hat sich Buddha, als er seinen Schülern seine Lehre als einzigen Wegweiser übertrug, nicht träumen lassen. Zum Teil ist aber diese Entartung die Folge des aristokratischen Geistes, mit welchem Buddhas Lehre in den Klöstern des Südens als Gut der höchsten Auserwählten betrachtet wurde; und die Kluft zwischen dem heiligen Arhat und dem Volk, unter welchem er lebt und von welchem er lebt, hat den orthodoxen Buddhismus dahin geführt, daß er in den Spitzen wie an der Wurzel verdorrt ist: Oben, der unfruchtbare Mönchstand in Selbsterlösungs-Hypnose versunken, — unten ein Volk, das an Geister und Teufel glaubt, und das, wenn es in Seelenot gerät, oft lieber zum Maskenspiel seiner Priester und zu beschwörenden Tänzen flüchtet als zu den entsagenden und grübelnden Herren, die die höchste Erkenntnis von allem und das tiefste Mitgefühl für alle besitzen, trotzdem aber weder verstehen noch empfinden können, was so einem armen Singhalesen das Herz abdrücken mag.

Sicher hat die unpraktische Vornehmheit und der Doktrinarismus dieser Mönche das tragische Schicksal verschuldet, daß der Buddhismus aus seinem Heimatland verschwunden ist und sich nur in den äußersten Grenzstreifen: in Nepāl,

am Fuße des Himālaya und auf der Insel an der Südspitze Indiens erhalten hat. Oft setzt man diesen Rückgang des Buddhismus mit der Eroberung Indiens durch die Araber in Verbindung und spricht von einer gewaltsamen Ausrottung, an welcher zu anderen Zeiten auch die Brahmanen teilgenommen haben sollen.

Gewalttaten haben indes das Schicksal des Buddhismus keineswegs bestimmt; das Los der Religionen bildet sich in Indien nicht durch Kriege, sondern durch Konkurrenz; und gewiß ist, daß eben diese für den Buddhismus schwer zu bestehen war zu der Zeit, da große Kriege des Volkes Tatkraft und Zusammenhalten auf die Probe stellten. Da zeigte sich, daß eine Religion, die die aktive Seite der menschlichen Natur verachtet, und deren Lehrer nicht Führer des Volkes sein wollen, sondern sich den menschlichen Interessen gegenüber in völliger Gleichgültigkeit verhalten, nicht dazu taugt ein Volk durch Krisen zu führen. Und darum suchte das Volk Zuflucht bei solchen Sekten, die ihm helfen wollten.

Jedoch auch noch aus andern Gründen haben die Hindus sich vom Buddhismus abgewandt. Daß diese Religion die Askese verwarf — und in diesem Punkt haben sich Buddhas Schüler tapfer gehalten — war für die Religion selbst ehrenvoll und tapfer, aber es war nicht ehrenvoll in den Augen der Hindus. Denn Askese ist des Hindu heilige Leidenschaft, und es wird ihm schwer, eine Religion, der dieser Superlativ fehlt, zu achten. Darum hat sich auch die Jainasekte, die die Askese bewahrt hat, in Indien halten können, umsomehr, als sie ja auch den Laien Raum in der Gemeinde gewährte.

Und schließlich hat sich der buddhistische Atheismus, so interessant, ja so wohltuend er auf seine Weise sein kann, auf die Dauer nicht im Kurs zu erhalten vermocht, trotz allem, was getan wurde, um den fehlenden Gott durch Buddhas und Bodhisattvas zu ergänzen. Neue Zeiten wollen neue

Gedanken, und die indische Frömmigkeit schlug eben zur Zeit nach Christi Geburt eine theistische, teilweis monotheistische Richtung ein, indem bald der Gott Viṣṇu, bald Rāma und Siva zum Träger dieses Gottesgedankens gemacht wurden. Namentlich innerhalb des Zeitraumes von 1000 bis 1600 bildete sich die Vorstellung von Gottes Vaterschaft immer stärker aus. Systeme begründen sie und Dichter verkünden sie; Denker wie Rāmānuja und Rāmānanda, Dichter wie Tulsī-Dâs im Norden und Manikka Vāśagar im Süden bilden tatsächlich den indischen Gottesbegriff zu einer nicht geringen Aehnlichkeit mit dem des Christentums und des Islam um.

In dieser Strömung stand der Buddhismus machtlos da; selbst wenn er sein Bestes tat, um das neue Frömmigkeitsgefühl der Hingebung an Gott (bhakti) auf Buddha oder Bodhisattva hinzuleiten — zu einem Gott-Vater konnte er es doch niemals bringen, und die Menschen niemals zu dem machen, was sie sein wollen: zu Kindern Gottes. Und mit der Brüderlichkeit der Menschen untereinander hatte es auch seinen Haken, da sich diese ja eigentlich nur auf die ehrwürdigen Brüder erstreckte. Die großen Werte, von denen die Menschheit lebt, hatten in den buddhistischen Klöstern keine Valuta mehr; darum wandten sich die Menschen von ihnen ab und ein Kloster nach dem andern ward geschlossen, bis die ganze Religion in ihrem eigenen Heimatland nur noch der Geschichte angehörte.

Der Buddhismus in Ostasien.

Wie allen Religionen war es dem Buddhismus gedeihlich in fremdes Erdreich umgepflanzt zu werden; daß er sich jedoch in andern Ländern als Indien besser hielt und mehr ausrichtete, geschah nicht nur durch die Neubelebung, die neue Verhältnisse stets mit sich bringen, sondern findet wohl seine Erklärung darin, daß der Buddhismus nicht nur als eine neue Religion kam, sondern auf diesen fremden Stätten der Träger anderer Werte ward, die er von Hause mitbrachte, nämlich indischer Kultur und indischer Humanität. Er brachte Literatur und wissenschaftliche Aufklärung, Philosophie und Heilkunst, moralische Gebote und Sitten, ja Bildhauerkunst und Baukunst und überhaupt überlegene Klugheit und Bildung mit sich — außer dem, worin seine eigentliche Stärke bestand: eine andere und bessere Art und Weise Mensch zu sein, als die Barbaren und Philister kannten, sowie das Ideal einer solchen Menschlichkeit, wie es in Buddha verkündigt wird.

Und das gilt nicht nur vom Mahāyāna mit dessen breiterem Kulturboden und geräumigerem Menschensinn — auch der strengere Hīnayāna hat, wo er außerhalb Indiens hingelangte, etwas ähnliches geleistet, worüber wir in der Mission des Buddhismus in Hinterindien ein gewaltiges Exempel besitzen.

Birma und Siam.

Nach Birma und Siam kam der Buddhismus nämlich frühzeitig und in ziemlich ursprünglicher Gestalt, teils aus dem Magadhalande selbst, teils aus Ceylon. Asoka selbst soll die ersten Missionare nach Birma gesandt haben.

Der Typus, der sich zuerst herausschälte, kann jedoch nicht Hīnayāna genannt werden; und Birma bewahrte längere Zeit hindurch Verbindungen mit Nordindien, die den Mahāyāna förderten und jedenfalls Sanskrit zur ersten heiligen Sprache des Landes machten. Im 6. Jahrhundert aber ist offenbar eine Reformation vor sich gegangen, wobei der Hīnayāna zur Macht gelangte, und der Pālikanon sowohl in Birma wie in Siam durchdrang. Diese Umwälzung steht in Zusammenhang mit dem Aufschwung, den der südliche Buddhismus mit der Tätigkeit des großen Kirchenlehrers Buddhaghoṣa gewann. Buddhaghoṣa ward im Magadhalande im 5. Jahrhundert geboren und war brahmanischer Herkunft; nach seiner Bekehrung kam er nach Ceylon, wo er die Studien neubelebte und durch seine Kommentare, die uns noch heutigentages ein Wegweiser für den echten Buddhismus sind, die Theologie auf den Standpunkt der Urschriften zurückführte. Mit der alten Lehre erwachte auch für eine Zeitlang der alte Geist — gleich wie es beim Christentum in der Zeit der Reformation geschah — und wie kräftig die Bewegung war, läßt sich am besten an den großen Nachwirkungen, die sie in Hinterindien hatte, ermessen. Sowohl in Birma wie in Siam finden wir nun den alten Pālikanon — nur in birmanischer und siamesischer Schrift, während er in Ceylon in singhalesischer geschrieben ist; und beiderorts finden wir einen wirklich respektabeln Buddhismus, der seinen Charakter bewahrt und seine Arbeit treulich in der Volksschicht getan, die von Natur aus offenbar sehr tief steht, und die noch jetzt wie

die Singhalesen eine primitive Geisterverehrung als eigentliche Volksreligion, nämlich die Anbetung der sogenannten Nat, besitzt. Kraft dieser werden allerhand Beschwörungen betrieben, und ihnen zu Ehren werden Opferfeste mit Maskentänzen und wilden Zeremonien abgehalten.

Ueber dieser niederen Schicht jedoch existiert hier nichtsdestoweniger eine buddhistische Kultur, die von Klöstern ausgeht, und aus welcher alles, was Bildung heißt, herstammt. Die Mönche belehren auch wirklich das Volk, lehren die Kinder lesen, predigen in den Häusern und nehmen sich der menschlichen Angelegenheiten an. In Birma ist diese Verknüpfung mit der Bevölkerung eine so feste, daß es Sitte ist, daß sich alle jungen Leute zu Mönchen weihen lassen, selbst wenn es viele auch nur proforma tun und nur einige wenige Tage im Kloster zubringen. Denn hier können die Mönche, wie auch sonst im Buddhismus, den Mönchsstand aufgeben, sobald es ihnen beliebt; jedoch sind ihrer nicht wenige, die eine ganze Regenzeitlang im Kloster bleiben, einige sogar drei Regenzeiten, wonach sie wieder ins bürgerliche Leben zurückgehen.

Großen Einfluß erhielten die Mönche in Birma auch dadurch, daß sie am politischen Leben teilnahmen und als Ratgeber nach beiden Seiten hin ein Bindeglied zwischen dem Volke und der absoluten Königsherrschaft bildeten. Die Machtstellung, die die Mönche dadurch erlangt hatten, und die natürlicherweise der buddhistischen Kultur im Lande ganz außerordentlich förderlich gewesen war, ward fühlbar geschwächt, als die Engländer Birma in Besitz nahmen; und darum haben auch die Mönche des öfteren die englische Herrschaft bedroht; die Religion wird ja indessen von dieser nicht angetastet und auch durch ihre Berührung mit der europäischen Kultur nicht sonderlich geschwächt.

Politisch gesehen ist der Buddhismus in Siam besser gestellt, wo die Königsherrschaft seine feste Burg ist, und wo

der König bei großen buddhistischen Festlichkeiten voranschreitet. Ueberhaupt ist es für den Buddhismus in Hinterindien eine Stärkung gewesen, daß auf der Halbinsel wirkliche Reiche bestanden, die die Religion beschützten und ihre Kultur annahmen. Birma und Siam sind immer wirklich buddhistische Länder und die besten Territorien des Hīnayāna, Kambodscha desgleichen. Annam und Cochinchina, die auch buddhistisch sind, pflegen dagegen den Mahāyāna und gehören eher zum Bereich des chinesischen Buddhismus. Auch der Buddhismus der Sundainseln, z. B. auf Java, wo er eine gewisse Bedeutung erlangte, ist überwiegend Mahāyāna, der vom Norden hergekommen ist.

Tibet.

Seine eigentümlichste Eroberung machte der Buddhismus jedoch in einem Lande, wo er heutigentages nicht nur unbestritten herrscht, sondern wo er auch die politische Macht in Händen hat, nämlich in Tibet. Hier sind wir aber auch im eigentlichsten Sinn im Bereich des Mahāyāna, und hier hat derselbe seine Macht durch die weitgehendsten Zugeständnisse erkauft.

Namentlich während seines ersten Auftretens ist der tibetische Buddhismus recht schwierig von dem Heidentum, das er abzulösen kam, zu unterscheiden.

Er kam ins Land durch eine Königin, wie es beim Christentum so oft gegangen ist. Seine Majestät der König Srongbtsan-syam-po, der im Jahre 629 n. Chr. seinen pompösen Namen in Tibets Annalen einschrieb, hatte gar zwei buddhistische Gemahlinnen, eine aus Nepāl und eine aus China, die ihn dazu vermochten, Mönche und heilige Bücher aus Indien kommen zu lassen und ihnen zu helfen, in der Nähe von Lhasa Klöster zu erbauen, — einer Stadt, die eben-

falls diesem König ihre Gründung zu verdanken hat. Ja sogar das tibetische Alphabet soll den geistigen Bestrebungen dieses Königes entstammen. Was Wunder also, daß die tibetische Kirche ihn sowohl als auch seine beiden Gemahlinnen für göttliche Inkarnationen betrachten?

Jedoch erst an den noch schöneren Königsnamen K'r i s r o n g - l d e - b t s a n knüpft sich die eigentliche Bekehrung des Landes um 750. Aus königlicher Machtvollkommenheit setzte er den Buddhismus durch, der jedoch vorläufig auch danach wurde. Der heilige Mann, den der König aus Indien rief „um die Dämonen des Landes" zu beschwören, wie es hieß, war sicherlich auch besser im Stande, diese Arbeit auszuführen, als dem Volke einen Begriff von dem eigentlichen Buddhismus zu geben. P a d m a ſ a m b h a v a, „der Lotusgeborene" wie er sich nannte, betrachtete sich selbst als einen noch größeren Zauberer als Buddha. Sicher ging er mit dem Gedanken um, eine eigene Religion zu stiften, weshalb er auch vorgab, in einer Bergeshöhle mystische Bücher aufgefunden zu haben. Sein Lebenslauf, der in den Schriften der Tibeter erzählt wird, ist voller Mirakel und seltsamer Geschehnisse, und er hinterließ eine Reihe Zauberbücher, die die Kirche mit großen Bedenken betrachtet, wie sie überhaupt nur höchst ungern Padmaſambhava als ihren Begründer oder nur unter ihre Heiligen rechnet.

Trotzdem muß der „Lotusgeborene" sicherlich die Kunst verstanden haben, einen Anfang zu machen; und es ist ja möglich, daß die heidnischen Barbaren, mit denen er da oben im Lande des Schnees zu tun bekam, nichts anderes aufzunehmen imstande waren, als was er ihnen gab. Jedenfalls hat es den Anschein, als ob er dort oben eine Institution geschaffen hätte; denn von ihm an rechnet der L a m a i s m u s, die eigentümliche tibetische Priesterschaft, ihren Anfang. Lama (eigentlich *b'Lama* „ein Oberster", „superior") ist der Name

für die vollordinierten Mönche. Diese begannen nun die Macht im Lande an sich zu reißen, was völlig gelang, als einer der nächsten Nachfolger des K'ri-srong-lde-btsan, eifersüchtig auf die neue Macht im Staate, sie zu zermalmen und damit den Buddhismus auszurotten versuchte. Denn er brach dabei selbst den Hals und nicht nur den, — auch die Königsmacht ging zu Grunde. Die Landesteile kamen nun in die Hände der Vasallenfürsten, und die allmächtigen Mönche verstanden diese sehr bald zu leiten und zu fesseln.

Einer dieser Mönche, der Inder Atisa, wird als derjenige genannt, der die Klöster durch eine gemeinsame Organisation verband und dadurch einem zukünftigen Kirchenstaat den Weg bereitete (ca. 1050).

Daß dieser Zustand kam, daran hatten jedoch nicht die Lama selbst schuld, sondern das politische Ränkespiel, das zur Zeit der Mongolen im 13. Jahrhundert mit Tibet getrieben ward. Die Eroberermacht der Mongolen saß nicht nur in ihrer Lanzenspitze, sondern auch in ihrer diplomatischen Klugheit, und sie verstanden die Priester so gut gegen die Fürsten zu benützen, daß Khublai Khan, der sogar selbst (1260) vom Großlama Rags-pa gewonnen worden war, beschloß, das Land gänzlich priesterlichen Händen zu überlassen, um dadurch in Tibet einen völlig zuverlässigen Vasallenstaat zu erhalten. An diesem gescheiten Prinzip ist auch nach der Mongolenzeit festgehalten worden, als sich China Tibets bemächtigte, nur daß die Chinesen eifersüchtig auf den Großlama, zu Anfang vorzogen, die Organisation der Lamas zu zerstören und die Mönche in gegenseitigem Streit zu erhalten.

Diese chinesische Schlangenklugheit hatte jedoch nicht so fein gerechnet wie die großzügige Politik der Mongolen. Denn der Streit zwischen den Klöstern verzehrte das Land, die Religion verwilderte in Aberglaube und Heidentum, und der Mönche Lebenswandel war nicht geeignet, weder die

Moral noch die Kultur des Volkes zu erhöhen. Dazu kam, daß die Mongolen zu dieser Zeit den Buddhismus wieder verließen und in ihren alten Schamanismus zurückverfielen.

Lange hielt dieser Verfall jedoch nicht an. Im Jahre 1355 wurde am Blauen See ein Mann geboren, dessen hohe Seele und feste Hand die Rettung der tibetisch-mongolischen Kirche ward, und der ihr diejenige Gestaltung verlieh, die sie noch heutigen Tages bewahrt. Das war der Mönch Tsonk'apa, der im Sanskrit Sumatikīrti heißt. Von diesem, dem heiligsten der Heiligen Tibets, ging eine Bewegung aus, die an die der Clunyazenser des christlichen Mittelalters erinnert: Reine Lehre, strenge Disziplin, die Absolutheit der Kirche waren seine Ideale, und die gelben Mönche, die er aus den neuen Klöstern Galdan und Sera bei Lhasa aussandte, brachten mit der alten Farbe der südlichen Kirche auch die alt-buddhistischen Ideale in die tibetische Kirche mit. Der Zölibat ward wieder eingehalten, die Zauberkünste der rotmützigen Mönche samt deren weltlichem Leben ward nach Kräften bekämpft; Studien, Predigten, Disputationen und gemeinsame Gebete sollten die Zeit der Mönche ausfüllen. Mit Recht konnten sich diese „Dge-lugs-pa-Mönche" „die tugendhaften" nennen: ein mächtiges Erziehungswerk ward durchgesetzt und die alte moralische Kraft des Buddhismus kam in der tibetischen Kirche zum erstenmal zu ihrem vollen Recht.

Aber zum ersten und letztenmal hat er auch eine wirklich geistige Bewegung bedeutet. Seit dem Zeitpunkt hat er in der Organisation, die Tsonkapa geschaffen, still gestanden, und nur in seinen äußeren Institutionen hat einiges Wachstum, einige Veränderung stattgefunden. Die Einheit befestigte sich von der Mitte des 15. Jahrhunderts an in der Person des Dalai-Lama „dem unendlich mächtigen Lama", wie das Wort besagt. Sein tibetischer Titel ist übrigens rGyal-pa. In

Lhasa thront er als Inkarnation eines Bodhisattva, während der Buddha Amitābha sich in einem andern hohen Prälaten verkörpert.

Der Dalai Lama ist ein wirklicher Papst, nur stand er und steht noch unter chinesischer Oberhoheit. Ursprünglich sollte er sich jedes Jahr in Peking präsentieren; aber es wurde den Chinesen zu teuer all den Pomp eines Papstes zu bezahlen und sie zogen daher vor — namentlich nachdem Tibet, unter Anführung der Lamas, versucht hatte, sich von China loszureissen — in Lhasa einen Gesandten zu halten, der den Dalai Lama gut im Auge behielt. Und das geschah auf sehr drastische Weise, indem im buchstäblichsten Sinn des Worts dafür gesorgt wurde, daß der Dalai Lama im Stand der Unmündigkeit gehalten wird. Denn ein Kind wird als Dalai Lama geboren, jedesmal wenn ein solcher stirbt, und dieses Kind ist nun während es aufwächst ein Spielball der Einwirkungen der Kardinäle und Diplomaten; sobald es aber so weit kam, daß eine eigene Meinung zu befürchten war, so sorgte der Chinese dafür, daß er nicht zu lange lebte.

Wie die Regierung päpstlich, so ist die Kirche durchaus katholisch. Ja mit ihren Klöstern und Mönchen, ihren Rosenkränzen, Heiligenbildern, Reliquien und Fasten, ihrer Taufe, ihrer Kirchenmusik und ihren Prozessionen gleicht sie der römisch-katholischen Kirche in dem Grad, daß manch frommer Katholik an dieser Aehnlichkeit Anstoß genommen hat. Glücklicherweise hat der Katholik für alles eine Erklärung; und die Erklärung geht in diesem Falle darauf aus, daß hierbei der Teufel im Spiel ist und hier in diesem asiatischen Stück Wüste mit seinem Heidentum imitiert hat, was er in Rom gesehen. Sollte man an dieses Teufelsspiel eine protestantische Bemerkung anknüpfen wollen, so müßte es diese sein, daß es gut war, daß diese Kopie zustande kam, sodaß man sehen kann, daß diese Dinge leere Außenwerke sind, die sich überall

aufstellen lassen, und daß es auf diese gar nicht ankommt, weder im Christentum noch im Buddhismus, so daß der dumme Teufel diesmal eine nützliche Lektion in Religionsgeschichte und Theologie erteilt hat.

Der Lamaismus besitzt jedoch gewisse Spezialitäten, bis zu denen es der Katholizismus nicht getrieben hat. Daß ein jeder gläubige Laie ein Amulet trägt, worin zur Abwehr böser Geister ein frommer Spruch niedergelegt ist, läßt sich auf europäischem Boden noch hören; die kleinen Gebetmaschinchen jedoch, die die Tibeter gebrauchen, sind eine Erfindung, die sie für sich allein haben. Diese Gebetmaschinchen gleichen Kreiseln und werden um den Handgriff herum in Schwung gebracht mit Hilfe einer kleinen Kugel, die an der äußeren Kante des Zylinders hängt. Inwendig befindet sich ein Papierstreifen, auf dem heilige Worte geschrieben stehen. Manchmal werden solche Gebetmühlchen mit Wasserkraft getrieben, häufiger dient der Wind als Triebkraft der Gebete, wenn diese nämlich auf Fahnen und Wimpeln geschrieben stehen, und diese dann lustig im Winde flattern.

All dergleichen dient natürlich eigentlich zum Vertreiben der bösen Geister. Denn die „Dämonen des Schneelandes" wurden vom großen Missionar Padmasambhava doch nicht gänzlich vertrieben, ein wie großer Zaubermann er auch gewesen ist; Tibets Bevölkerung glaubt noch immer an sie, kämpft mit Beschwörungen dagegen und bringt ihnen Opfer bei Tag und bei Nacht. Prächtige Opfer mit Tänzen und Musik und Prozessionen und kostbaren Gefäßen — alles miteinander Reste aus der alten „Bon"-Religion, die bestand, ehe der Buddhismus nach Tibet gelangte, und von deren gemütlichen Charakter man sich einen Begriff machen kann, wenn man von einem Opfertrank hört, der noch in Hirnschädeln dargebracht wird, und der jetzt aus Thee besteht; dieser Thee aber wird Blut genannt.

Der offizielle Kultus besitzt noch immer ein Eckchen, wo die alten Bon-Götter Unterschlupf gefunden haben, nämlich die Schutzgötter (Yi-dam), von denen sich jeder Lama einen bestimmten als Patron erwählt. Diese sehen ganz entsetzlich aus, und wo sie ihre unschönen Gesichtszüge nicht vom indischen Totengott Yama haben, sind sie zweifelsohne mongolischer Abstammung.

Im übrigen sind die heiligen Gestalten des Mahāyāna Gegenstand der Ehrfurcht der Frommen: Bodhisattvas in hinduistischem Stil, von denen sich überall niedliche Statuetten finden, und unter diesen sowohl Maitreya (wie Metteyya im Norden heißt) als Mañjuśri. Maitreya verschmilzt indessen auf tibetischem Boden mit dem Bodhisattva der Lotusblumen und des Weihwassergefäßes: Padmapāni, dem besonderen Schutzpatron der lamaistischen Kirche, der sich im Dalai Lama verkörpert. Unschwer läßt sich in dieser Gottheit der Śiva der Hindus wiedererkennen, um so mehr, als Śiva auch hier seine Gemahlin, seine Zauberkraft, mit sich führt, — hier unter dem Namen Tārā, Buddhas weiblichem Gegenstück.

Mit diesen Gottheiten ist die sinnliche und magische Religiosität des Hinduismus neben dem Buddhismus nach Tibet eingedrungen, ebenso wie die Spekulationen des Brahmanismus in der Theologie der Lamas Bürgerrecht erhielt, für welche Nāgārjuna, der Kirchenvater des Mahāyāna, als der unübertroffene philosophische Meister dasteht.

Und was für Denkmäler hat sich diese indische Kultur nicht gesetzt! Nicht nur in der mächtigen Organisation dieses Kirchen- und Klosterwesens, sondern auch in einer Gelehrsamkeit, über welche wir mit jeder Expedition, die nach Tibet geht, neue und überraschende Kunde erhalten, von 1820 an, da sich der kühne Ungar Alexander Csoma von Körös zu Fuß ins Land hinein begab, um seiner Stammväter Heimat

aufzufinden, statt dessen aber der Tibeter heilige Schriften fand, die größten Bücher vielleicht, die es auf der Welt gibt, nämlich der bKa-hgyar, der aus 108 Folianten besteht, und der bsTan-hgyur, der 225 anfüllt.

Welch ungeheure Last kann nicht die Vorzeit auf die Schultern der Wissenschaft laden! Wenn erst diese endlosen Bücherwerke nicht nur ausgedeutet und verdolmetscht, sondern noch außerdem auf ihre Ausgangspunkte in der Sanskritliteratur zurückgeführt werden sollen! Auch aber die Lösung dieser letzteren Aufgabe haben moderne Funde möglich gemacht; im Jahre 1903 fand die preußische Expedition in Chinesisch-Turkestan Reste der Sanskrittexte, die sowohl dem tibetischen als dem chinesischen Kanon zugrunde gelegen haben, und man hat erkannt, daß, wie sehr sich diese auch äußerlich vom südlichen Pālikanon unterscheiden, der ursprüngliche Buddhismus doch auch in dieser späteren Redaktion erkennbar bleibt. Die Tradition ist wohl erhalten, und des Meisters Geist nicht völlig von seinen gelehrten Schülern gewichen.

Ob dieser sich auch in dem Tibet gehalten hat, das sich erst jetzt unserer Erforschung öffnet, werden wir erst sagen können, wenn unser Wissen tiefer auf den Grund gelangt sein wird. Daß der tibetische Kirchenstaat im großen und ganzen ein wohl umfriedetes Territorium gewesen ist, können äußerliche politische Kombinationen wie auch das praktische Interesse der Mönche an der Bewahrung des Friedens veranlaßt haben. Daß der einzelne Tibeter, wenn er nicht gereizt oder gekränkt wird, gutmütiger Natur ist, hat er mit seinem Vetter, dem Chinesen, gemein. Jedoch zwischen den wilden Volksstämmen Zentralasiens steht Tibet, kraft seines Buddhismus als eine zivilisierte Gemeinschaft da, und die hohen Würdenträger der lamaistischen Kirche, mit denen die englischen Offiziere der letzten Expedition gesprochen haben, hinterließen keineswegs den Eindruck der Stupidität oder Brutalität. Im Gegenteil

geriet General Waddell ein wenig in Verlegenheit, da einer dieser Kardinäle ihn befragte, was Christentum sei. Der General antwortete sehr höflich und sagte, es sei etwas ähnliches wie der Buddhismus und ginge darauf aus, daß alle Menschen einander lieben sollten und ihren Feinden vergeben und dergleichen mehr. „Warum kommt Ihr dann mit Kanonen und Waffen zu uns, die wir Euch niemals etwas zuleide getan haben?" unterbrach ihn der Kardinal. „Ich muß gestehen" — schreibt der General — „daß ich mich in einer etwas schwierigen Lage befand, und daß eine Militär-Expedition nicht eben die beste Gelegenheit bietet, andern Leuten das Christentum zu lehren."

China.

In China hat der Buddhismus sein Dasein ganz anders fristen müssen als in Tibet. Niemals ist er dort Herr im Hause geworden, sondern stets nur Gast geblieben — und zwar oft ein unwillkommener Gast, den man sich aus dem Hause wünschte; und daß er überhaupt dort noch vorhanden ist, hängt damit zusammen, daß man in alten Häusern alte Sitten aufrecht erhält, und zu den alten gehört die, gewisse Konvenienzrücksichten auf alte Gäste zu nehmen, die nun einmal den Fuß über des Hauses Schwelle gesetzt haben.

Und das hat der Buddhismus vor über achtzehnhundert Jahren getan. Im Jahre 61 n. Chr. träumte dem Kaiser Ming aus der Han-Dynastie, ein Reiter von Indien her durchritte sein ganzes Reich. Die Traumdeuter wiesen auf Buddha hin.

Solcherweise deuten weise Leute eines Herrschers Träume und legen ihnen das politisch — oder vielleicht persönlich — Erwünschte unter. Denn der Buddhismus mag damals bereits in China eine stille Macht gewesen sein, die aus den Nachbarländern im Süden bekannt war und gewiß auf damals

vielfach befahrenen Handelswegen Zutritt erhalten haben mochte sowohl von Vorder- wie von Hinterindien her. Denn China war damals noch ein Land in seiner besten Kraft; und Volkskraft heißt soviel wie Beweglichkeit, Grenzerweiterung, Aufnahme von Fremdstoff und Verarbeitung dieses in den Organismus des Volkes — lauter Dinge, die jetzt in China längst verwelkt sind. Kaiser Ming also eilte dem weltbezwingenden Reiter Tür und Tor zu öffnen und ließ sowohl Mönche als Bücher aus Indien holen.

Nun ging es dem Buddhismus ungefähr vierhundert Jahre lang gut in China; er baute Klöster und Tempel zu Hunderten, sandte seine Mönche als Seelsorger unter das Volk und hatte seine Zuflucht bei den mächtigsten Familien. Auch am Hofe hatten Buddhas Jünger Eingang erhalten, und die Han-Dynastie hielt, ihren eigenen Traditionen getreu, ihre Hand über sie, bis ein Kaiser desselbigen Hauses, Shi-Tsu, plötzlich auf andere Gedanken kam und beschloß „die Götter des Westens" auszurotten mitsamt ihren Klöstern und Tempeln, ihren Büchern, ihren Mönchen und Bekennern.

Jedoch dieser kaiserliche Fanatismus erwies sich alsbald als eine völlige Verkennung der Situation. Jetzt war der Buddhismus zu fest gewurzelt und zu kräftig um sich von einem einzelnen ausreißen zu lassen. Die Verfolgung wirkte nur wie eine Beschneidung und bereits im Jahre 512 sehen wir den Buddhismus in China mit 13 000 Mönchen und Nonnen nebst bedeutender Macht über die Laienwelt dastehen. Von eingreifenderer Bedeutung ward, daß der Buddhismus auf einer kaiserlichen Synode im Jahre 573, wo er mit den beiden andern Religionen des Landes, dem Konfuzianismus und dem Taoismus seine Kräfte erproben sollte, den Kürzeren zog, weil er seine Berechtigung vom chinesischen Standpunkt aus nicht beweisen konnte. Damals mußten zwei Millionen Bekenner des Buddhismus ihren geistlichen Stand aufgeben,

— wahrscheinlich weil auch die Aufhebung des Zölibates erwünscht war.

Von da an bis auf unsere Tage ist die Geschichte des Buddhismus in China ein fortgesetztes Martyrium. Immer wieder wiesen große Staatsmänner auf diese Sekte als auf eine Reichsgefahr hin, und je mehr das konfuzianische Staatssystem sich als Prinzip der Staatenlenkung geltend machte, desto offenbarer trat der Konflikt mit dieser fremden Macht zutage. Denn der Konfuzianismus ist im strengsten Sinn ein System, eine Regel, die keine Ausnahmen kennt. Der Wille des Himmels, den der Kaiser kennt, und den die Gelehrten deuten, bestimmt alles, was im Reiche geschehen soll, bis hinunter ins bürgerliche Leben und bis in die Häuslichkeit hinein. Dieser Weltenplan ist in der klassischen Literatur niedergelegt und theoretisch wird daher keine andere Lebensweise als die von den Vätern geerbte geduldet. Der Buddhismus ist daher, wie jede andere Religion, ein Unding, schon darum, weil er etwas jünger ist; und das Ketzergesetz, das aus dem 8. Jahrhundert stammt, und noch so spät, wie in 1818, anerkannt wurde, kennt keine Schonung: „Alle Priester und Lehrer", heißt es, „die fremde Götter und Heilige einführen wollen, alle Gemeinden wie „der weiße Lotus" oder „die weiße Wolke" (buddhistische Sekten), alle, die heimlich Bücher oder Bilder besitzen oder Götterbildnisse umhertragen und diesen Räucherwerk opfern, wodurch man sie, unter dem Vorgeben, den Menschen Tugend zu lehren, in Aufruhr bringt und irreführt — alle, die sich mit dergleichen befassen, werden zur Strangulation oder zu 100 Stockprügeln verurteilt".

Im Geiste dieses Ketzergesetzes sind die Chinesen, denen man mit größtem Unrecht religiöse Toleranz zuschreibt, obgleich sie persönlich oft religiös gleichgültig sind, viele Male über die Buddhisten hergefahren, namentlich im neunten Jahrhundert, da sich der Staatsminister Han-Yü (819)

die Erlaubnis erbat, die „westliche Barbarei" ausrotten zu dürfen und alle Schrecken, über die die Barbarei des Ostens gebietet, auf die Buddhisten herabbeschwor. Den Prinzipien des Han-Yü folgte der Kaiser Wen-Tsung (840) mit wahrer Raserei. Ihm glückte es den Baum an der Wurzel umzuhauen, sodaß der Buddhismus seither nur als Wurzeltriebe und Gestrüpp hat wachsen können. Günstigere Zeiten, deren er sich hie und da hat erfreuen können, wie, da der Kaiser Chen-Tsung im Jahre 1019 eine vollständige Amnestie erließ, oder da der mächtige Eunuch Hing-Nyan (ca. 1450) seinen Kaiser gegen diese Religion günstig stimmte, erlaubten nur ein vorübergehendes Aufblühen, hauptsächlich in vornehmen Kreisen.

Man sollte glauben, daß die Mandschu-Dynastie, die jetzt China beherrscht, dem Buddhismus ein besseres Los beschеert hätte, denn mit seiner Hilfe ist sie auf den Thron gelangt. Die Verfolgungen nämlich, die Kaiser Shi-Tsung im Jahre 1566 gegen die Sekte „der weiße Lotus" anfing, arteten nach und nach zu einem Religionskrieg aus, der den Mandschus Gelegenheit gab ins Land einzudringen und sich zuletzt mit Hilfe der aufrührerischen Parteien desselben zu bemächtigen. Jedoch ein Unterschied ist es, ein Land zu erobern und ein Land zu regieren, und die Tsing-Dynastie, wie dieses Herrscherhaus heißt, merkte bald, daß es wie die Chinesen bei denen sie lebte, zu denken, und also vom Buddhismus schlecht zu denken hatte. Darum ist die Lage des Buddhismus unter diesen Herrschern ebenso jämmerlich, wie sie in den letzten tausend Jahren stets gewesen ist.

Und warum denken nun eigentlich die Chinesen so schlecht vom Buddhismus und behandeln ihn so übel? Ganz einfach, weil der Buddhist das Gegenteil von dem will, was der Chinese will. Die Bürgertugend und der Menschenverstand, die

Konfuzius in China zum Ideal machte, indem er die alten Sitten und die eigenen natürlichen Anlagen des Volkes benützte und zu einem Typus entwickelte — das ist alles miteinander das gerade Gegenteil von dem, was Buddha seine Inder lehrte. In China: unermüdliche Arbeitsamkeit, emsige Geschäftigkeit und weltliches Leben sowie fleißige und gescheite Ausnützung aller Lebensbedingungen. Im Buddhismus: Taten sind Fesseln ans Leben, Arbeit der Verderb der Menschen; die Welt ein Blendwerk, das nur Leiden verursacht; Müßiggang des Lebens bester Zustand und der Weg zur Erlösung der Seele.

Und weiter: In China die Tradition Ein und Alles, Kontinuität mit den dahingegangenen Geschlechtern; Verehrung der Väter und darum der beständige Wunsch nach Söhnen, die den Vätern opfern und der Väter Taten fortsetzen können. Im Buddhismus: Keine Rücksicht auf das, was die Tradition sagt, und Zölibat als notwendige Bedingung zur Erlösung.

Hiernach läßt sich sogar der blutige Han-Yü wie alle die anderen Staatsmänner verstehen, die den Kaiser gegen „die Barbaren des Westens" zu den Waffen riefen. Beständig dieselben Klagen über die Buddhisten: sie leben auf Kosten des Volkes, sie bringen keinen Nutzen, sie predigen Müßiggang und zeugen keine Kinder; — breitete sich der Buddhismus aus, was würde dann aus China?

Und doch besteht der Buddhismus noch immer unausrottbar in China. Immer taucht das Verlangen nach Seelenruhe auf. In einem Lande, wo eitel Fleiß und Emsigkeit herrschen, in einem Volke, wo alle klug-verständig sein sollen — gerade dort finden Mystik und Schwärmerei ihren Weg unter den Menschen.

Ein Zeugnis dieses Verlangens ist schon in China der Taoismus, eine Sekte echt chinesischen Ursprungs und

trotzdem voller Träume über ein Reich des Friedens, der Gleichheit, der Milde, wo die Menschen ein Dasein führen wie die Lilien auf dem Felde und wo alles unwillkürlich nach dem Walten der stummen Gesetze der Allnatur geschieht.

Darum nennt sich auch eine dieser chinesischen Sekten Wu-wei, das etwa *dolce far niente* bedeutet. Diese hat ihr Denken halb von Buddha, halb vom Taoismus. Tao, des Himmels Wille und das Gesetz der Natur, soll man freiwillig, ohne äußeren Zwang, walten lassen, des Himmels Wille aber bewegt sich um den himmlischen Mittelpunkt, und dieser ist das Nicht-Seiende (Wu-kih). Dieses Nichts ist das wahre Nirvāna. Darum ist die Grundregel des Lebens Wuwei: keine Handlungen, weder praktische noch moralische, noch religiöse; darum ebenfalls keinen Kultus. Stille Betrachtungen, Studium des Dharma und der Sutras des Buddhismus; Milde, Reinheit und Barmherzigkeit, das ist der Weg, der zur Erkenntnis führt, zur Erlösung, zum Nirvāna. Dann dauert auch das Leben so lange, wie das des alten Lo, des Stifters der Sekte und Patriarchen. Er starb im Jahre 1647 als ein Greis von 85 Jahren.

Andere Sekten aber haben die Sache energischer angepackt, im positiven und praktischen Geist des Mahāyāna, mit Menschenverstand und lebenfördernden Zwecken, mit Bodhisattvas als Idealen und mit Amidas (Buddha-Amitābha's) Paradies als des Lebens herrliche Hoffnung. So ist „Der weiße Lotus" beschaffen, die Sekte, die nicht verschmähte, zu den Waffen zu greifen und Politik zu treiben, bis sie eine entscheidende Krise über China und über sich selbst herauf beschwor.

Die Politik der Lotussekte erlitt Schiffsbruch; und die romantische Sehnsucht nach Seelenruhe bei vornehmen Naturen kann ebensowenig wie eine gebrochene Partei eine Religion am Leben erhalten. Wenn demnach der Buddhismus in

China unerschütterlich fort besteht, so hat das seine praktische Ursache. Die Totenmessen der buddhistischen Mönche können die Chinesen nicht entbehren: die haben nämlich die Macht, die Seelen, die im Grabe verweilen, einem besseren Los, einem höheren Rang, vielleicht den höchsten Rang eines Bodhisattva entgegen zu führen. Und mit dem Rang der verstorbenen Väter steigt ihre Macht, die Enkel zu beschützen und beglücken.

Und vor allem gibt es eine Notwendigkeit, auf welcher ganz Chinas Existenz beruht: das ist, daß der Kaiser, sobald er stirbt, den Rang eines Bodhisattva erlangt, sodaß er sich von Amitābhas Paradies aus mit göttlicher Kraft der Interessen des Reiches annehmen kann. Darum wird die Leiche des Kaisers sofort den 108 Gruppen von Lamas übergeben, die den Sarg mit tibetischen Zaubersprüchen versehen, worauf sie zusammen mit buddhistischen Samanas und taoistischen Priestern viele heilige Sūtras lesen müssen, die solange auf Sanskrit, auf Tibetisch und Chinesisch durcheinanderklingen, bis die Verwandlung geschehen ist und der Kaiser alle Stadien von der Kaiserlichkeit an bis zur Göttlichkeit durchlaufen hat.

Darum ist der Buddhismus in China nicht ganz zu entbehren, darum bleiben die Klöster bestehen und darum nimmt die Zahl der Mönche nicht ab. Dieselbe darf jedoch nicht überschritten werden, und kein Novize wird ordiniert, ohne daß ein Platz frei geworden. Der Buddhismus ist ein Reichsmedikament, das vorrätig gehalten wird, jedoch nicht reichlicher als gerade notwendig, und das man stets nur in kleinen und seltenen Dosen anwendet.

Außerdem gibt es in China etwas, das Fung-Shui heißt: ein Zusammenspiel von Kräften zwischen der Erde mit ihren Gebirgen und ihren Wasserströmen und den Gebäuden und Anlagen, unter welchen dann namentlich alles was heiliges Gebäude heißt, besondere Macht besitzt. Daß dieses System in Stücke gehen würde, falls man Klöster und

Buddhatempel niederrisse, leuchtet jedem Chinesen ein — und darum läßt er diese stehen.

Auf solche Weise lebt der Buddhismus vom Seelenglauben der Chinesen, beschützt von dessen Magie, und er selbst läuft dabei Gefahr, ohne eine wirkliche Aufgabe sich zu verlieren in ein Gewebe von Aberglauben und Zauberei, von Seelenanbetung und heimlichen Wissenschaften, was die faktische Religion der Chinesen ausmacht, — das worin das Volk lebt, und woran zu glauben auch der Aufgeklärte Chinese mit seinem kalten Verstand nicht lassen kann.

Jedoch es ist gut, daß der Buddhismus in China bewahrt wird, wenn auch durch künstliche und niedrige Mittel, und obschon als eine geduldete Minorität. Denn ein Rest von Geist ist doch dort übrig, wo der Buddhismus wohnt. J. J. M. de Groot, der einen Teil seines Lebens in China zugebracht hat, um die Religion des Landes zu studieren und Jahrelang unter buddhistischen Mönchen gelebt hat, trägt kein Bedenken, die Buddhisten die einzigen Chinesen, die Herzensbildung besitzen, zu nennen, die einzigen, mit denen man über geistige Dinge reden könne.

Also wird der Buddhismus wohl in China noch einmal eine Mission zu erfüllen haben, wenn die Chinesen einmal aus politischer und ökonomischer Notwendigkeit den Konfuzianismus nebst der harten Schale seines Staatssystems in Stücke schlagen. Zerbricht die Schale, so findet man den Kern. Möglich, daß China, dann den Buddhismus wieder entdecken wird; falls dieser Kern sich solange frisch zu halten vermag.

Japan.

Während in Tibet der Buddhismus durch seine Machtstellung und in China durch Unterdrückung Schaden gelitten hat, nimmt er in Japan diejenige Stellung ein, die einer Religion in

einem Lande gebührt. Denn dort ist er ein persönliches Bekenntnis in einem Staate, in dem Religionsfreiheit herrscht. Das ist nämlich die Lösung, die dieses fortgeschrittene Volk für religiöse Konflikte gefunden hat. Jahrhunderte lang hat zwischen dem Buddhismus und dem alten Geisterglauben und der Väterverehrung, die hier wie in China die ursprüngliche Religion ausmachte, und die bei den Japanern Shinto, „der Weg der Geister oder Götter" heißt, eine Verquickung bestanden. Diese ursprüngliche Religion war, nur mit etwas chinesischer Kultur und konfuzianischer Moral versetzt -- denn der Shintoismus selbst ist morallos - die einzige Religion bis zum Jahre 552 n. Chr., da eine Gesandtschaft aus dem damals wohl kultivierten und buddhistischen Korea den Buddhismus an den Hof des japanischen Kaisers Kimmei-tenno brachte, und gerne nahm dieser kluge Mann eine Religion auf, die sich durch die Kultur, die sie in Asien geschaffen, bewährt hatte.

Von den vornehmen Kreisen aus, die nun den Buddhismus annahmen und bald dessen ursprüngliche chinesische Form der koreanischen vorziehen lernten, wurde Buddhas Lehre durch einen fürstlichen Eiferer, Prinz Shotoku über das ganze Land verbreitet (ungefähr 600). Japans Asoka arbeitete durch Organisation wie durch literarische Tätigkeit, ja sogar durch persönliches Predigen für das dreifältige Kleinod. Erst ums Jahr 700 jedoch läßt sich sagen, daß der Buddhismus den Charakter einer Volksreligion erhielt, indem der Priester Gyoki die Verschmelzung von Buddhismus und lokalen Gottheiten vornahm, ohne welche er diese letzteren nicht zu besiegen vermocht hätte. Diese Methode führte der berühmte Lehrer Kobo weiter (um 800), bis das Ganze mit dem Kompromiß endigte, den man später die doppelte Götterlehre (Ryobu-Shinto) genannt hat. Die Shingou-Sekte, die Kobo schuf, besteht noch heute als ein mit Heiden-

tum und Zauberei so stark vermischter Buddhismus, daß seine Urelemente kaum noch zu erkennen sind.

Indessen war dem Buddhismus in Japan eine größere Zukunft vorbehalten als diese zweifelhafte Ausbreitung. Da die Adelsmacht (die Shogun- oder Tokugawa-Herrschaft) ums Jahr 1600 dem Mikado, dem schwachen Priesterkönig des Shintoismus, die Macht entriß, bekräftigten die neuen Herren ihren Sieg dadurch, daß sie den Buddhismus zur Staatsreligion erhoben und während der 250 Jahre, in denen diese Herrschaft dauerte, und Japan in politischer Beziehung gleichzeitig ungetrübten Frieden genoß, konnte der Buddhismus nun seine Lehre, seine Klöster und seinen Kultus überall im Lande verbreiten, sich aber freilich auch im Schutze seines Monopoles auf die faule Seite legen und sich allerlei Weltlichkeit hingeben. Die Klöster wurden zu Zufluchtsstätten für lebenslustige Adelige. Die Unwissenheit der Priester war ebenso groß wie ihr Aberglaube und ihre Liederlichkeit; oder, wo sie größere Tugend bewiesen, betätigte sich diese ebenfalls in weltlicher Richtung, bald durch nützlichen Landbau, bald aber durch Parteiwesen und Politik, was um so gefährlicher war, als die Klöster von altersher geradezu über Heere von Mönchssoldaten geboten, deren Gelübde und Tonsur sie keineswegs von Blutvergießen und von den Roheiten des Krieges abhielt.

Wenig ahnte die siegreiche Kirche, daß ihre Fahrlässigkeit ihre Stellung untergraben und ihr einen plötzlichen Sturz bereiten würde. Als der Mikado Mutsuhito bei der Restauration im Jahre 1867 die Tokugawaherrschaft umstürzte, hob er gleichzeitig die Monopole des Buddhismus auf und machte den alten Shintoismus — nun jedoch in modernisierter Gestalt, die aus der Väterverehrung eine Art Nationalitätskultus machte — zur Staatsreligion. Eine sehr gekünstelte Einrichtung, die sich auch als so unzureichend erwies, daß man

eine Zeitlang in Japan daran dachte, das Christentum — nun, wie einst der Buddhismus, die Religion der westlichen Kultur — in dem Reich der aufgehenden Sonne einzuführen. Das Christentum hat auch die günstige Gelegenheit zu benützen verstanden und besitzt für den Augenblick seine stärkste Heidenmission in Japan.

Indessen, von zwei Seiten bedrängt — von oben und von unten - hat sich der Buddhismus wieder aufgerichtet und wirkt jetzt in Japan in einer reineren Gestalt und mit geistigerer Kraft als jemals zuvor in diesem Lande. Eine Zeitlang versuchte man ihn niederzuhalten; nun ist er freigegeben, indem man Religion zu einer Privatsache gemacht hat; und Shintoismus wie Buddhismus, katholisches wie protestantisches Christentum arbeiten in Japan Seite an Seite und bringen allerhand wunderliche Mischungen hervor. Jemand wird als Shintoist geboren, stirbt aber als Buddhist, und hat als Zwischenstufe nach der Weise des europäischen Christentums denken gelernt. Der aufgeklärte Japaner nimmt solche Gedanken mit heim, wenn er sich in Europa und Amerika die Wissenschaft und Kultur der christlichen Welt aneignet. Die breite Volksmasse jedoch sucht ihre Geistertempel und Zauberpriester auf, wie sie immer getan hat; oder auch die populären Buddhatempel, die auf ebenso niedriger Stufe stehen: wo der Weg zum Tempel an Häusern der Unzucht vorbei führt; wo die Bildsäulen mit Papierkügelchen bespuckt sind, die zwischen frommen Zähnen gekaut auf diesem mündlichen Wege die Gebete zu den Göttern befördern; wo es als Studium der heiligen Schriften gelten kann, in Gebetsmühlchen eine Kiste herumzudrehen, in der Bände des heiligen Kanon niedergelegt sind; und wo die ganze heilige Barmherzigkeit darin besteht, den Tempeltauben Erbsen hinzustreuen oder Vögel aus Käfigen freizugeben, in die sie doch gleich wieder eingefangen werden.

Und doch führt der Buddhismus trotzdem sein bestes Dasein in Japan, weil er dort in einen Kampf geraten ist, der seine Kräfte anspannt und das Gemüt reinigt. Er besitzt seine getreuen Konservativen, die ihre Mahāyānalehre in kanonischer Reinheit bewahren wollen; aber sicherlich ist ihm noch mehr mit den jungen Begeisterten gedient, die die alte Lehre durch die Gedanken der Neuzeit reinigen wollen, und die mit Hilfe der europäischen Wissenschaft und durch ein Hineintragen christlicher Moral in den Buddhismus, soweit dieser dafür empfänglich ist, einen reformierten und modernen Buddhismus schaffen wollen, welchem sie erst Japan und danach die ganze übrige Welt zu erobern gedenken.

Hinter diesem modernen und unmodernen Treiben des japanischen Buddhismus bleibt doch den Japanern die alte Stimmung des still beglückten Einsiedlertums unvergeßlich. Immer noch wird das Büchlein von „der kleinen Hütte" gelesen, das der weise Kamo no chōmei im Jahre 1212 verfaßte. Ursprünglich ein Mann von Welt, der mit der Stellung eines Tempelhüters den Ruhm eines Dichters und Musikers verband, wurde er von den Enttäuschungen der Welt getrieben, in die Einsamkeit hinaus zu gehen, und aus seiner, drei Quadratmeter großen Hütte schrieb er das kleine Buch, de Nōjōki, das in der japanischen Literatur berühmt ist.

Er erzählt von seinem Leben und beschreibt die Schicksalsschläge, die er erlebt hat: die Feuersbrunst, die die Hauptstadt im Jahre 1177 verheerte, von dem Sturm, der sie in 1180 heimsuchte und ihre Herrlichkeiten nach allen Seiten hin verschleuderte, die furchtbare Hungersnot, die unmittelbar darnach eintrat und in den Jahren 1181---82 Japan verwüstete; politische Umwälzungen, die die Drangsale dieser Unglücks-

jahre vermehrten; Krankheiten gesellten sich den übrigen Leiden zu und dazu noch das große Erdbeben im Jahre 1185.

Genug um einen Mann, der noch sein Leben retten will, aus der unstätigen Welt hinaus zu treiben!

Wie ein Rousseau auf seiner Insel lebt er an einem abgeschiedenen Orte im Berge Hinoyoma. Vier einfache Wände, darüber ein leichtes Dach; eine Strohmatratze ein Schreibtisch, ein Bild von Amida, ein Körblein mit Büchern und Noten und seine zwei Musikinstrumente. Südlich von der Hütte ein Sonnenschirm und eine Bambusmatte; westlich davon einen Altar gebaut. Lesen, beten, schweigen; vollkommne Ruhe und Freude in der ruhigen, schönen Natur. Morgens das wogende Meer, abends der Wind, der durch die Katsurablätter fegt.

„Wenn ich recht froh bin, so versuche ich, alles der Natur abzulauschen und spiele „Rauschen des Herbstwindes" beim Flüstern der Matsubäume oder „Plätschern des Flusses" beim Brausen des Meeres. Zwar bin ich kein sehr geschickter Spieler und Sänger, aber es genügt, um mich zu trösten."

„Sitze ich abends in meiner ruhigen Hütte, in die das Licht des Mondes fällt, so erinnere ich mich an die früheren großen Männer. Aus der Ferne dringt das Geschrei der Affen bis zu mir, und meine Aermel werden von Thränen naß. Hin und her huschen im Grase die Leuchtkäfer und schimmern wie das Wachtfeuer der Fischer auf der fernen Insel."

„Die wunderschöne Gegend liegt vereinsamt, und niemand kommt hierher, weil es so viele Eulen gibt, die durch ihr Geschrei alle Menschen vertreiben, da es sich unheimlich anhört und die Menschen melancholisch macht."

In dieser Hütte, in dieser Natur preist er des Einsiedlers seelisches Glück.

„Seitdem ich die Welt verlassen habe und ein anderes Leben führe, kenne ich weder Haß noch Furcht. Ich überlasse

dem Himmel, wie er mein Schicksal bestimmt und mache mir kein Herzweh darüber.

Das Menschenleben gleicht den fliehenden Wolken, und deshalb kam ich auf keinen festen Grund. Der kurze ruhige Schlaf auf dem Kopfkissen ist mir die größte Freude, und in den vier Jahreszeiten eine schöne Aussicht zu genießen übertrifft alle schimmernde Hoffnungen des Lebens.

Aller Welten Glanz und Pracht ist nicht so viel wert wie eine Seele. Hat diese keinen Frieden, so helfen weder goldene Paläste noch Tempel, die mit Edelsteinen verziert. Daher kann ich so freudvoll an diesem einsamen Wohnorte und in der schlichten, kleinen Hütte leben.

In der Hauptstadt muß ich mich des Bettlergewandes schämen. Wie arm aber erscheinen mir von hier aus die Menschen mit ihrem Hasten und Sorgen, Suchen und Jagen!

Wie bedaure ich sie, daß sie sich von dem Weltstaub noch immer nicht befreien können.

Wem meine Ansicht zweifelhaft erscheint, der soll das Leben der Vögel und Fische betrachten. Nie müde wird der Fisch, im Wasser zu leben; doch wie schön er sein Leben findet, weiß nur er allein.

Auch der Vogel kann nur empfinden, wie lieb ihm sein Wald ist; dem gleicht meine Vorliebe für die Einsamkeit. Doch wer sie nicht kennt, kann auch mich nicht verstehen."

Der Buddhismus in Europa.

Die Japaner sind nicht die einzigen, die unter den Formen der modernen Kultur für den Buddhismus eine Zukunft erhoffen. Ueberall in Asien, wo europäische Zivilisation hingedrungen ist, gibt sich derselbe Eifer durch Mischsekten und Reformvereine kund. So in der Gemeinde, die sich Buddhasāsana-Samāgama nennt und ihren Hauptsitz in Rangoon in Birma hat, sich aber bis nach Ceylon verzweigt. Da werden Sonntags für europäisch gekleidete Eingeborene, die wie in christlichen Kirchen hübsch ordentlich auf Bänken sitzen, Predigten gehalten. Ein sehr reformierter Gottesdienst, der alle Opfergebräuche und Ekstasen abgeschafft hat, nur wie bei uns ein Altarbild im Hintergrund, etwa eine Buddhastatue; und nur zum Schluß erklingt von den Lippen der Gemeinde ein Bekenntnis (Hackmann, Der südliche Buddhismus S. 24 f.).

Beständig suchen diese Erneuerer des Buddhismus dessen Uebereinstimmung mit der modernen Denkweise und mit der europäischen Philosophie hervorzuheben. „Der Buddhismus", sagt H. H. Tilbe, der Professor für Pāli in Rangoon ist, „ist unserm Gefühl nach eine atheistische Moralphilosophie, so tief, so klar, so positiv, daß er nicht nur in absehbarer Zeit das Denken des Westens in Erstaunen setzen, sondern auch in hohem Grade Einfluß darauf ausüben wird; und die ethische Seite dieser Philosophie hat bereits bei Vielen, die da

glaubten, daß vom „Heidentum“ nichts Gutes kommen könne, Bestürzung und Bewunderung hervorgerufen.“

So lautet die Rede mit orientalischen Superlativen in ihrem abendländischen Zuschnitt; aber so reden auch die europäischen Begeisterten, die jetzt Schrift auf Schrift vom „Buddhistischen Verlag“ in Leipzig oder vom „Open Court“ in Amerika oder von andern Herden dieser neuen Propaganda ausgehen lassen.

Vom frischen Geiste fühl ich mich durchdrungen;
Die Hoffnung neu, neu die Erinnerungen!

bricht Karl Eugen Neumann aus in seinem Motto, mit dem er seine Buddhistische Anthologie begleitet — eine Sammlung buddhistischer Reden und Denksprüche, der aus andern Federn viele andere gefolgt sind bis hinunter zu einem „Buddhistischen Vergißmeinnicht“. Es gibt also Menschen unter uns, die sich durch den Buddhismus befreit fühlen, und die durch ihn eine religiöse Ueberzeugung gewonnen haben.

Und unter diesen Ehrenmänner, wie der preußische Oberpräsidialrat Theodor Schulze in Potsdam; ein Mann, der nicht nur durch seine Uebersetzung des Dhammapada sowie durch eigene Schriften für die Ausbreitung des Buddhismus wirkte, sondern der auch durch sein offenes und sicheres Auftreten und seine feinfühlige Wahrheitsliebe ein gewichtiges Zeugnis über den Wert seiner Ueberzeugungen ablegte. Sein Leben ist von Arthur Pfungst beschrieben worden, der, auch einer der Ueberzeugten, in Prosa und in eleganten Versen zu Buddhas Lob dichtet, und der seine Dichtergabe namentlich dazu angewandt hat Edwin Arnolds große Buddhadichtung „The light of Asia“ zu übersetzen, die in diesem Zusammenhang ebenfalls nicht ungenannt bleiben soll.

Der Geist, der diese Leute beseelt, ist von der gleichen Art,

wie er von Schopenhauer ausging, so hoch wie bis Wagner stieg und sich später durch Gelehrte wie den Kieler Professor Paul Deussen fortsetzte, einem Mann, der sich gleich dem Meister, an der Weisheit der Brahmanen stärkt und tat, was Schopenhauer nicht tun konnte: nach Indien reiste und dort den Brahmanen Vorträge auf Sanskrit hielt, ihnen ihre eigene Philosophie erklärte und sie dazu anhielt, ihren Prinzipien treu zu bleiben und sich nicht zu Halbheiten und zu Kompromissen mit abendländischer Denkweise verführen zu lassen.

Denn diese Leute haben in der indischen Weltanschauung: im Pantheismus und Pessimismus ihre Wahrheit gefunden. „Der Religionen ewiger Fehler ist der Glaube an Gott" sagte Deussen vor kurzem: „d. h.: an Gott als ein selbständiges Wesen neben der Welt". Aber, gleich wie bei den Indern selbst, gleitet dieser Gedanke von einer Gottheit, die nur das Wesen der Welt ist, über zu einer Welt, die ohne Gott ist. Und vor allem: wie bei den Indern schließt dieser Gedanke die Hoffnung auf eine Macht über die Welt aus — und damit ist augenblicklich der Pessimismus gegeben.

Darum ist es ganz verständlich, daß für diese suchenden Geister als natürlicher Standpunkt der Buddhismus auf den Brahmanismus gefolgt ist. Daß man die Religion behalten kann, selbst wo man Gott und Unsterblichkeit aufgibt; daß man über Gott und Welt denken kann wie Comte und Feuerbach und über die Seele wie Hume und Mill, und trotzdem einen Erlösergeist besitzen, vor dem man sich beugen kann, wie die Christen sich vor Christus beugen, das ist zweifellos das, was für den Augenblick die Geister zu Buddha hinzieht. Und wo Menschen von einem falschen Christentum zu einem echten Buddhismus geführt werden, da kommen sie gewiß im guten Sinn aus Asche zu Feuer.

Jedoch wo sie zu falschem Buddhismus greifen, ist ihnen

gewiß schlecht gedient; und das meiste von dem, was jetzt unter dem Namen von Neubuddhismus umgeht, ist ein verfälschtes Produkt, das nur zu Unrecht den Namen Buddhismus führt. Denn wovon dieser lebt, ist nicht das, was Buddha brachte, sondern das, was man nach und nach seiner Lehre hinzufügte, je mehr sie in den Brahmanismus und Hinduismus und Spiritismus herabgezogen wurde, nun auf Europas Boden mit einer Dosis Spinozismus und Evolutionismus versetzt, sodaß man kaum noch weiß, wonach das Gebräu schließlich schmeckt.

Es stimmt ja schon bedenklich zu sehen, wie weit es der Mahāyāna getrieben hat, und daß der Buddhismus auf asiatischem Boden mit seinem Bedürfnis nach Kompromissen und in seinem Streben, sich zu erweitern und sich organisch zu enthalten, gerade in dem Gegensatze dessen endete, was Gautama Buddha gewollt hatte, nämlich in eitel Metaphysik. Eine solche hat der japanische Abbé Soyen Shaku in den Sätzen über 1. die Realität der Welt der Phänomene, 2. das Dasein einer höchsten Vernunft und 3. die Immanenz dieser Vernunft im Universum zusammengefaßt. Aber dies Aufbauen dessen, was Buddha verbrannt hatte, ist noch nichts gegen die indischen Torheiten, die unter dem Namen Theosophie nach Europa verpflanzt werden, und wo man Buddhismus hineinmengt als ob diese Religion ein Vorrat sei, von dem man nehmen könne was einem gefällt und es für jeden Geschmack zurechtelegen.

Und wenn dieses dann noch gar mit Christentum versetzt wird und alsdann für das wahre Christentum ausgegeben wird, während sich die Theosophie ja gleichzeitig für den eigentlichen, „esoterischen" Buddhismus ausgibt! „Jesus ein Buddhist" hieß es, als sich die Richtung noch in ihrem naiven Anfangsstadium befand. „Die Essäer verborgene Buddhisten" und „Jesus ein Essäer"; des Johannisevangeliums „Ich und der

Vater sind eins" die eigentliche Botschaft, die Jesus brachte, und nur eine andere Form für die Identität mit der Gottheit, die zu verwirklichen Buddhas Mission war. Und ebenso habe Professor Seydel (vergl. S. 84) natürlich für alle Zeiten bewiesen, daß alles, was man über Jesus berichtet, buddhistisch ist. So geht es zu in Hubbe-Schleidens Schrift von 1890 mit obengenanntem Schlagwort als Titel.

Da ist doch Arthur Lillie gescheiter, wenn er in seinem „Buddhism in Christendom" (1887) den Buddhismus durch den Gnostizismus einschlüpfen läßt. Denn daß diese westliche Ablaufrinne orientalischer Spekulationen allerlei in die altchristliche Kirche hineinbrachte, und darunter Dinge, die das Christentum nie wieder losgeworden ist, das ist gewißlich wahr; und buddhistische Fäden, die dann die Theosophie weiter ausspinnen kann, lassen sich sehr wohl aus diesem bunten Gewebe herausholen. Denn in diesen Zusammenhang gehört sie hinein. Sie ist der Gnostizismus und nicht das Evangelium unserer Zeit, und nie wird das Christentum etwas mit ihr zu schaffen haben.

Nein, die Abrechnung zwischen Buddhismus und Christentum wird niemals ein Additionsstück. Beide sind in Grund und Boden von einander verschieden trotz allem, worin sie einander gleichen: in Sprache, Gefühl, Handlungsweise, denn beide sind verschieden in ihrer ganzen Denkweise, ihrem Gedankenaufbau, ihrer Weltanschauung, ihrer Lebenslehre.

Nun sollte es eigentlich überflüssig sein, Christenleute daran zu erinnern, was Christentum ist; soll jedoch das Christentum irgendwie benannt werden, so muß es vor allem als die Religion der Persönlichkeit bezeichnet werden.

An seinen Gott wendet sich der Christ als an eine Persönlichkeit; und faßt sich selbst als eine Persönlichkeit auf.

Der menschgewordene Gott ist der dogmatische Ausdruck dafür, daß Gottes und des Menschen Wesen sich darin begegnen, etwas Persönliches zu sein. Persönlich ist des Christen Liebe zu Gott wie zu den Menschen, persönlich seine Verantwortung wie sein Vergehen; persönlich seine Erlösung; die ewige Gültigkeit der Persönlichkeit seiner Seligkeit Hoffnung.

Und eben in diesem Punkt ist der Gegensatz zum Buddhismus absolut. Diese Hauptbestimmung des Christentums fällt beim Buddhismus eben gerade unter die schlimmste aller Irrlehren: attavāda „sich als ein Selbst zu rechnen". Denn die Erlösung besteht ja eben darin, daß man, von seiner Individualität losgelöst, sich selbst verliert; nur dadurch kann aus der Seelenwanderung ein Ausweg bleiben. Der Todestrost liegt in dem Bewußtsein, daß alles Zusammengesetzte der Auflösung entgegengeht. Die Auflösung der Persönlichkeit ist die Hoffnung des Buddhismus.

Mit dieser Verneinung des Ichs hängt der Atheismus des ursprünglichen Buddhismus zusammen. Der Gottesgedanke wird abgewiesen nicht nur, weil er außerhalb der Erfahrung liegt, sondern auch weil er unserer Erfahrung über das Seelische widerstreitet, nämlich daß dieses ein Zusammengesetztes und darum Vergängliches sei. Und selbst in der Mahāyānalehre, wo der Gottesgedanke Eingang gefunden hat, und wo wieder von einer Seele die Rede ist, ist doch auf keine Weise Raum für einen persönlichen Gott; denn der Gottesbegriff, den man hier vom Brahmanismus entliehen hat, ist im strengsten Sinn des Wortes pantheistisch, und wird, wie wir sahen „das Leere" genannt. Und des Menschen Seele ist von derselben Beschaffenheit wie die Gottes.

Aber auch die Welt wird als Leere bestimmt, indem der Buddhist ja eben seinen Trost darin findet, deren Nichtigkeit zu erkennen, um sich dadurch von ihren Fesseln zu befreien.

Bis das geschehen ist, ist die Welt Leiden. Sie ist es ihrer eigenen Natur nach, auf Grund ihrer Vergänglichkeit; und zwar aller Erfahrung nach, indem sie allezeit Schmerzen bringt und allezeit Wünsche unerfüllt läßt. Das Böse ist also das Dasein selbst, insofern es Leiden ist. Das Gute ist vom Leiden befreit worden, was erst geschehen kann, wenn man sich prinzipiell von der Existenz befreit hat und sicher ist, nicht wieder geboren zu werden. Denn Existenz, das will beim Buddhismus sagen Kreislauf, beständig wiedergeboren und wieder ans Dasein gefesselt werden.

Für das Christentum besteht das Böse nicht im Leiden, sondern in der Sünde. Das Christentum legt das Böse sowohl als das Gute unter die Persönlichkeit und deren Verantwortlichkeit; das Böse wird dabei des Menschen eigenes Vergehen und Schuld. Nur dadurch wird die Welt schlecht und das Leben tatsächlich voller Leiden. Denn das physische Leiden und das faktische Entbehren ist für den Christen nur ein Uebergang, eine Prüfung seines Charakters, eine Bedingung für seine persönliche Entwickelung.

Der Buddhist wird daran erkannt, daß er das Leiden flieht und darum die Welt aufgibt; der Christ wird daran erkannt, daß er das Leiden auf sich nimmt und damit die Welt überwindet. Der Christen Ideal ist die Persönlichkeit, die durch Leiden die Welt überwindet; das der Buddhisten diejenige, die durch Erkenntnis die Welt zu entbehren lernt.

Darum tritt der Gegensatz auch am deutlichsten zutage in dem Punkt, in dem sich beide Religionen sonst am meisten ähneln, nämlich im Verhältnis zum Nächsten. Beide sind hier von Sympathie beseelt. Diese beruht jedoch bei dem Buddhisten, selbst wo sie aktiv wird, wie im Mahāyāna, auf dem Untergrund der Hoffnungslosigkeit; sie ist ihrem Wesen und ihrer Begründung nach

nur Mitleiden mit dem leidenden Geschöpf, bei welchem man im besten Fall das Leiden zu mindern streben kann; und zwar am besten dadurch, daß man den Menschen dazu bekehrt, die Nichtigkeit der Welt einzusehen.

Die christliche Liebe ist nicht nur aktiv von Natur („Glaube, tätig in der Liebe"), sondern hat Freude als ihr Ziel und Hoffnung als ihren Ankergrund. Der Christ will andere erfreuen und sich an anderen erfreuen. Denn das Leben ist seinem Prinzip nach erfreulich für denjenigen, der im rechten Verhältnis zu Gott und im rechten Verhältnis zur Welt steht, sich Gott weiht, sich für die Menschen opfert.

Dieser Stimmungsunterschied ist außerordentlich groß: beim Buddhisten ist die Grundstimmung Wehmut über die Welt, und wo er Glück empfindet, besteht dieses wesentlich in der Freude, der Welt d. h. dem Leiden entronnen zu sein. Die christliche Grundstimmung ist Zuversicht: zu Gott, zum Leben, zur Welt und zu seinem Beruf auf der Welt. Der Christ arbeitet in dem Glauben, daß es einen Willen Gottes gibt, der auf Erden geschehen soll und der vollbracht werden soll durch der Menschen Wollen.

Der Buddhist jedoch besitzt seinen Willen nur dazu, um sich kraft dessen von der Welt loszureißen, nicht um damit eine Welt aufzubauen; vor allem; weil er nicht an einen Weltwillen oder einen Weltzweck glaubt, der durch der Menschen Tätigkeit realisiert werden soll.

Denn Taten (karman) sind des Buddhisten schlimmste Feinde. Solange man handelt, solange liegt man in Fesseln; weckt man den Willen zum Leben, so vermehrt man die Existenz, gelangt man niemals aus dem Leiden heraus.

Und die Welt kann für den Buddhisten niemals eine Aufgabe werden. Denn die Welt besteht aus Karman, aus dem, was vernichtenswert ist. Und sie besteht aus nichts anderem, wird allein nur vom Gesetz der Taten beherrscht. Von

physischen Naturgesetzen hat der Buddhismus keinen Begriff; er erkennt überhaupt nichts an, was in unserem Sinne Natur genannt werden könnte.

So steht die Rechnung nicht nur zwischen Buddhismus und Christentum, sondern zwischen Buddhismus und unserer ganzen Kultur. Denn diese ruht auf den Grundpfeilern Natur und Persönlichkeit, den beiden Dingen, die der Buddhismus verwirft. Unsere Kultur arbeitet von der Voraussetzung aus, daß der Mensch eine Weltaufgabe besitzt, die nur gelingen kann, wenn er seine Mängel erkennt und überwindet; denn die Welt an sich ist brauchbar und das Weltleben hat Sinn.

Der Buddhismus dagegen ruht auf der Voraussetzung, daß die Welt unbrauchbar ist und das Dasein an sich Schuld daran ist, daß das Leben kein Gut ist; während der Mensch unschuldig ist und darum auch eine sichere Rettung besitzt, wenn er nur die Welt durchschauen kann und sich an sich selbst halten will.

Darum hat der Buddhismus auch keine weltbildende Kultur geschaffen; seine Kraft ist nur seelenbildend, und eben auf diesem Gebiet hat er wesentlich gewirkt. Wo er auftauchte, hat er die Menschen umgänglich gemacht, friedfertig und geduldig, und hat im ganzen genommen mildernd und wohltuend auf das menschliche Leben eingewirkt: Kriege verhindert, Grausamkeiten sowohl in der Rechtspflege wie bei der Jagd gewehrt, sich der Kranken, Armen und Heimatlosen angenommen und viele liebenswerte Menschen hervorgebracht.

Auf diese Weise hat er ganz sicher auch Kultur vorbereitet, indem er die Völker über die Barbarei hinaushob, und da er gleichzeitig indische Kultur mit sich führte, hat er dazu beigetragen, zivilisierte Völker hervorzubringen wie in Hinterindien und in Tibet. Aber damit ist auch über seine

zivilisatorische Bedeutung alles gesagt; denn er lehrt den Menschenhänden nicht das Zugreifen, sondern das in-den-Schoß-sinken; und wo sein Geist unbehindert walten durfte, da hat seine Negativität und Passivität auf die Länge zu Stillstand und zu Rückschritt geführt, nämlich dazu, die Völker im Sklavenstand und die Länder in Ohnmacht unter einer kirchlichen und kulturfeindlichen Regierung zu halten.

Alten Kulturen hat der Buddhismus außer dem seelenbildenden keinen anderen Beitrag geben können. Das sieht man in China; auch ist es bezeichnend, daß die Kulturerhebung in Japan damit begann, daß man vom Buddhismus Abstand nahm.

Und nach Europa wird er ebenfalls kein Element bringen können, das wir nicht im voraus besäßen. Das Praktische, was er in sich hat: seinen Brudersinn und seine Milde, hat auf dem Boden der christlichen Liebe und in deren Fortsetzung: dem positivistischen Altruismus, keine eigentliche Aufgabe.

Seine theoretischen Vorteile: die Begrenzung auf das Erfahrungsmäßige, die Abweisung der historischen und metaphysischen Lebensbegründung, teilt er mit dem Positivismus und dessen Ausläufer: dem Agnostizismus.

Die eigentümliche Stimmung des Buddhismus: das weltscheue und ruhesuchende, hat seinen Ausdruck teils in der christlichen Mystik, teils in der romantischen Poesie gefunden. Und man versteht unzweifelhaft die neubuddhistische Bewegung am besten, wenn man sie als eine Erneuerung der „amour désinteressé", als der Romantiker „Göttliches Nichtstun" betrachtet, verbunden mit Agnostizismus und Sympathiemoral und aufgeputzt mit dem Schimmer des Fremdartigen und Großen, das aus dem indischen Geist und aus Buddhas Persönlichkeit herausgeholt werden kann. Es zeigt sich dann auch, daß die Bewegung bei ihren Anhängern einen überwiegend spekulativen und ästhetischen Charakter

angenommen hat; während eine wirkliche Religion doch eher eine Brüderschaft hilfsbereiter Menschen, die unter eigenen Leiden der Menschheit helfen wollen, bilden soll.

Aber man ist des Christentums müde, und der Kulturverkündigung, des Positivismus und Materialismus, der Nahrung, die Europa seinen Freidenkern noch immer bietet, satt; und darum flüchtet man nach Asien, zu indischer Freidenkerei, die doch jederzeit die Größe besessen hat, eine Lebensstimmung schaffen zu können, und Seelen erlösen zu wollen.

Indessen ist zu bedenken, daß allen diesen Systemen und dem Buddhismus in allen seinen Formen der Gedanke an Seelenwanderung sowie die Furcht vor Seelenwanderung zugrunde liegt. Die Seelenwanderung ist es, wovon die Seelen erlöst werden wollen; und wo diese nicht existiert, hat der Buddhismus keinen Sinn und vermag nichts auszurichten. Und sollten wir wirklich diesen Gedanken aufnehmen, um später die Linderungen für das Quälende in ihm aufnehmen zu können?

Und brauchen wir so weit zu gehen um eine Religion zu erlangen, die mit unserer Natur stimmt und für unsere Kultur paßt?

Es kamen einmal einige Japaner nach Oxford, um Professor Max Müller zu bitten, ihnen eine Religion zu geben, die für das neue Japan passen könnte. Er riet ihnen weislich bei ihrem Buddhismus zu bleiben und sich an dessen Vorschriften zu halten. Wer den Buddhismus weither holen will, um eine Religion für das neue Europa zu holen, könnte vielleicht einen ähnlichen Rat brauchen: es doch noch einmal mit dem Christentum zu versuchen, ehe er es gänzlich verwirft. Und wenn er sagt, daß er weder die Kirche noch die Theologie aushalten könne, daß dieses Christentum sein menschliches Bedürfnis nicht befriedige und mit seinem Kulturbewußtsein unvereinbar wäre, wohlan! dann hätte er Grund

genug zu versuchen, die Kirche und die Theologie zu ändern. Denn das Christentum hat bisher jedesmal seine Form verändert, wenn es auf eine große Kultur stieß und ist doch stets das alte geblieben. Und das kann es heute noch tun, so wahr es ewige Jugend besitzt.

Erstarrt es jedoch in seiner Schale, so fällt es dem Altern anheim und muß es sich gefallen lassen, wenn seine Kinder fremde Götter suchen.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

A. Bertholet:

Buddhismus und Christentum.

Zweite, durchgesehene Auflage.
8. 1909. M. 1.40.

(Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. Nr. 28.)

Der Buddhismus
und seine Bedeutung für unser Geistesleben.

8. 1904. M. 1.—.

Seelenwanderung.

1.—10. Tausend.
Kl. 8. 1906. M. —.50, gebunden M. —.80.
(Religionsgeschichtliche Volksbücher. III. Reihe. 2 Heft.)

H. Hackmann:

Der Ursprung des Buddhismus und die Geschichte seiner Ausbreitung.

(Der Buddhismus. I. Teil. 1.—10. Tausend.)
(Religionsgeschichtliche Volksbücher. III. Reihe. 4. Heft.)
Kl. 8. 1906. M. —.50, gebunden M. —.80.

Der südliche Buddhismus und der Lamaismus.

(Der Buddhismus. II. Teil. 1.—10. Tausend.)
(Religionsgeschichtliche Volksbücher. III. Reihe. 5. Heft.)
Kl. 8. 1906. M. —.50, gebunden M. —.80.

Der Buddhismus in China, Korea und Japan.

(Der Buddhismus. III. Teil. 1.—10. Tausend.)
(Religionsgeschichtliche Volksbücher. III. Reihe. 7. Heft.)
Kl. 8. 1906. M. —.50, gebunden M. —.80.

Alle 3 Teile in einen Band gebunden und Kartenmaterial M. 2.25.
Karten apart M. —.20.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

M. Schreiber:

Buddha und die Frauen.

Kl. 8. 1903. M. —.90, kartoniert M. 1.20.

F. Rittelmeyer:

Buddha oder Christus?

8. 1909. M. —.60.

(Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. Nr. 57.)

N. Söderblom:

Die Religionen der Erde.

Kl. 8. 1906. 1.—10. Tausend. M. —.50, gebunden M. —.80.

(Religionsgeschichtliche Volksbücher. III. Reihe. 3. Heft.)

LAO-TSZES BUCH VOM HÖCHSTEN WESEN UND VOM HÖCHSTEN GUT.

(TAO-TĔ-KING)

Aus dem Chinesischen übersetzt, mit Einleitung versehen und erläutert

von

JULIUS GRILL

Dr. der Theologie und der Philosophie ord. Professor der Theologie in Tübingen.

Gross 8. 1910. M. 4.50. Gebunden M. 6.—.

ИМАРХИВ ИЛТИ

BQ264.L431911 C001
DER BUDDHISMUS ALS INDISCHE SEKTE, ALS W
3 0311 00009 6540
WITHDRAWN

BQ
264
.L43
1911

27/12

Lehmann, Edward

TITLE DER BUDDHISMUS ALS

WHEN *taking out this book, please write name and date on card and place card in* CARD-DROP.

PLEASE *see that this book is returned* ON TIME: *others may be waiting for it.*

KINDLY *refrain from defacing this book in any way, and also from leaving* MARKERS *of any kind between the pages.*

3 0311 00000 6548